АНРИ КОРБЕН

ИСТОРИЯ НА ИСЛЯМСКАТА ФИЛОСОФИЯ

Преведе от френски език
Александър Веселинов - Шамсуддин

Център за изследване на ислямската цивилизация
София, 2004

Френска
Второ издание

Книгата се издава с любезното съдействие
на Културното представителство
на Посолството на Ислямска република Иран
в Република България

На корицата: Ръката на Фатима, иранско изкуство

Библиотека „Симург“

В името на Бога, Всемилостивия, Премилосърдния

В памет на Анри Корбен

„Не познавай Истината чрез хората. Познай Истината и ще узнаеш кои са Нейните мъже."

Имам Али ибн Аби Талиб

Ето че отново се захващам да напиша няколко реда за големия, за „колосалния" Анри Корбен (1903–1978 г.). Единственото, което ми идва наум, е да благодаря на този изключителен френски ислямовед, който през втората половина на XX век извади на бял свят с книгите и преводите си от персийски и арабски език съкровищницата на многовековната ислямска езотерична традиция. Напълно убедено заявявам, че няма друг западен изследовател, който толкова дълбоко и с такава вещина да прави прочита и интепретацията на великите ислямски автори. И ако някой иска да разбере какви са най-важните послания на исляма, като неразделна част от Авраамитския гностически екуменизъм, няма по-добър източник за това от великолепните трудове на големия Корбен. Слава на Всевишния за благодатта, с която ме удостои, да се докосна и превеждам произведенията на мъдрия Корбен.

Нека накратко да посоча някои бегли щрихи от богатата биография на учителя Корбен. През двайсетте години на XX век той завършва философия и арабистика в

Париж, където при една от срещите си с Луи Масиньон получава екземпляр от книгата *„Източната теософия“* на Шейха на озарението Сухраварди. Това е повратният момент в живота на младия Корбен, който оттогава насетне ще потегли в търсене на Изтока на светлините. Междувременно през онези години преди Втората световна война той следва курсовете на Жилсон, Бенвенист и Койре, и става първия преводач на Хайдегер на френски език. По време на войната е в Истанбул, който през 1945 г. ще бъде отправната точка за невероятното му пътешествие към „светая светих“ на ислямския езотеризъм – Иран, древната земя на персийските магове, шиитските теософи и мистичните епопеи за вечната Любов. Не след дълго той основова Департамента по иранология при Френско-иранския институт в Техеран, а през 1954 г. знаменитата „Иранска библиотека“. По-късно наследява Масиньон като Директор на ислямските изследвания в Сорбоната. Повече от трийсет години до смъртта си Анри Корбен неуморно работи по превода и изданието на ценни ръкописи на ислямски езотерични автори, в непрестанен диалог и кореспонденция е с такива учени като Аллама Табатабаи, Сайид Хусайн Наср, Джалалуддин Аштиани, Гершом Шолем, Мирчеа Елиаде, Рудолф Ото, Карл Густав Юнг. Многобройните книги, които пише, влизат в „златния“ фонд на световната ориенталистика.

И все пак защо Корбен е толкова важен? Едва ли значимостта на един автор е в броя на книгите, които е написал, или в продадените тиражи. Според мен обаянието на Анри Корбен е преди всичко в дързновението, с което се заема да проникне там, където никой преди него не е дързвал. Но не само това. Корбен достига до внушителни обобщения за метаисторията, религията, битието и мястото на човека в него, които го нареждат сред гениите на нашето съвремие. Вълшебството му е, че, запазвайки изискания научен подход, ни въвежда в магията на Боже-

ствения гносис, за да се сбъдне предначертаното от Небето. Корбен е ярък представител на интегралното познание на разума и сърцето, носител е на непреходните принципи на вечната Мъдрост. Имам особеното усещане, че неговите книги са „пробен“ камък, подобен на шапката в „*Малкия принц*“, които за едни остават покрити завинаги, но за други са изпълнени с благоуханието на Богопознанието. Корбен е енигматичен, проблемен, полемичен, полифоничен. Корбен е Анри Корбен.

Александър Веселинов-Шамсуддин

„Любовта е моята религия и моята вяра“

Великия шейх Ибн Араби

ПЪРВА ЧАСТ

ОТ НАЧАЛОТО ДО СМЪРТТА НА АВЕРОЕС (595/1198 г.)

Със съдействието на Сайид Хусайн Наср и Усман Яхя

ПРЕДГОВОР

Необходими са няколко реда, за да обясним заглавието и структурата на настоящото изследване, за което не сме имали никакви предшественици, които да ни проправят пътя.

1. Преди всичко говорим за „ислямска философия“, а не за „арабска философия“, както дълго време от Средновековието насетне е преобладавала употребата ѝ. Пророкът на исляма, разбира се, бил арабин от Арабия; арабският книжовен език е езикът на кораничното Откровение, литургичният език на Молитвата, езикът и понятийното средство, използвани от арабите и неарабите за изграждане на една от най-изобилните литератури в света – тази, в която се изразява ислямската култура. Междувременно представата за етническите знаци еволюира през вековете. В наши дни терминът „арабски“ се отнася в ежедневната, както и в официалната употреба, до определен етнически, национален и политически възглед, с който не съвпада нито религиозното понятие „ислям“, нито границите на неговия свят. Арабското или арабизираното население е само една малцинствена част в целокупността на ислямския свят. Екуменизмът на религиозното понятие „ислям“ не може да бъде нито пренесен, нито стеснен до границите на една профанна етническа или национална представа. Това е очевидност, ясна за всеки, живял в ислямска неарабска страна.

Разбира се, могло е и би могло да се счита за подходящо, че обозначението „арабска философия“ означава просто философия, написана на арабски език, т. е. на този книжовен арабски, който и до наши дни е литургичната връзка както между неарабските членове на ислямската общност, така и между частите на арабската нация, всяка от които е обособена със своя арабски диалект. За нещастие тази „лингвистична“ дефиниция е неадекватна и ѝ липсва основание. Ако бъде възприета, няма да се знае повече къде да бъдат

наредени ирански мислители като исмаилитския философ Насир-е Хосрау (XI век) или Афзалуддин Кашани (XIII век), ученик на Насируддин Туси, чиито произведения изцяло са написани на персийски език, да не говорим за всички онези, които от Авицена (Ибн Сина) и Сухраварди до Мир Дамад (XVII век), Хади Сабзавари (XIX век) и нашите съвременници са писали ту на персийски, ту на арабски книжовен език. Персийският език никога не е преставал да играе също своята роля на език на културата (дори на „литургичен език" при исмаилитите в Памир например). По същия начин, макар че някои трактати на Декарт, Спиноза, Кант, Хегел са написани на латински език, техните автори въпреки това не са „латински" или „римски" философи.

Следователно, за да се опише мисловният свят, който ще бъде разгледан в следващите страници, е необходимо описание, което да е достатъчно обширно, за да запази духовния екуменизъм на понятието „ислям" и което същевременно да поддържа „арабската" представа на висотата на пророческия хоризонт, на който тя се появява в историята с кораничното Откровение. Без да предрешаваме мненията или „ортодоксията", поставящи под въпрос „мюсюлманското" качество на този или онзи от нашите философи, ще говорим за „ислямска философия" като за философия, чийто размах и свойства са същностно свързани с религиозния и духовен феномен – исляма, и която е тук, за да удостовери, че ислямът не намира своята изява нито адекватна, нито окончателна, както несправедливо се е казвало, единствено в каноничното право (*фикх*).

2. Излиза, че представата за ислямската философия не може да бъде ограничена до дълго време битуващата традиционна схема в нашите учебници по история на философията, запазваща само няколко големи имена – тези на ислямски мислители, които са били познати в превод на латински език от нашето схоластично Средновековие. Разбира се, преводите на арабски съчинения на латински език в Толедо и в Сицилия са един културен епизод с огромна важност, но той е напълно недостатъчен, за да подскаже една обща ориента-

ция, която позволява да се улови смисълът и развитието на философския размисъл в исляма. Напълно погрешно е, че тази философия е била приключена със смъртта на Авероес (Ибн Рушд) (1198 г.). Колкото до онова, което се е оказало завършено по нейно време, ще се опитаме да го подскажем по-нататък в края на първата част на настоящото изследване. Преведени на латински език, произведенията на философа от Кордова са дали на Запада авероизма, който поглъща т. нар. „латински авиценизъм". На Изток, именно в Иран, авероизмът преминава незабелязан, а на критиката на философията, направена от Газали, никога не се гледало като на нещо, сложило край на традицията, осветена от Авицена.

3. Значението и продължителността на философския размисъл в исляма могат наистина да бъдат разбрани само при условие изобщо да не се изисква да се намери в него на всяка цена точният еквивалент на това, което ние на Запад в частност наричаме от няколко века „философия". Дори термините *фалсафа* и *файласуф*, получени от транскрипцията на гръцките термини на арабски език и отнасяни към перипатетиците и неоплатониците от първите векове на исляма, не са точен еквивалент на нашите понятия за философия и философ. Ясно прокараното разделение между философия и теология води началото си на Запад от средновековната схоластика. То предполага една „секуларизация", чиято идея не би могла да дойде в исляма по простата причина, че islямът не е познал Църквата като явление с нейното съдържание и последици.

Както ще уточним в следващите страници, терминът *хикма* е еквивалентът на гръцкия *sophia*; терминът *хикма илахия* е буквалният еквивалент на гръцкия *theosophia*. Метафизиката е означена общо като разглеждаща *илахият*, *Divinalia*. Терминът *илм илахи* (Божествена наука) не може и не трябва да се превежда с термина „*theodicee*". Идеята, че мюсюлманските историци (от Шахрастани през XII век до Кутбуддин Ашкевари през XVII век) се осланяли на гръцките мъдреци, е, защото мъдростта на последните произтичала също от „Нишата на светлините на пророчеството". Ето

защо, ако се задоволим да изместим в исляма въпроса за отношенията между философията и религията така, както той традиционно е изложен на Запад, го излагаме погрешно, тъй като запазваме само една част от ситуацията. Философията, разбира се, е познала в исляма не една трудна ситуация; трудностите не са били същите както в християнството. Там, където философското изследване (*тахкик*) е било „при себе си" в исляма, се е размишлявало върху фундаменталния факт на пророчеството и пророческото Откровение, заедно с херменевтичните проблеми и ситуация, каквито този фундаментален факт съдържа в себе си. Философията тогава приема формата на една „пророческа философия". Ето защо дадохме водещо място в настоящото изследване на пророческата философия на шиизма в двете му главни форми: дванайсетния имамизъм и исмаилизма. Новите изследвания относно едната и другата все още не са били резюмирани в никое изследване от този жанр. Ние не потърсихме нашата информация при ересиографите, а отидохме при самите извори.

Съответно не бихме могли да изложим какво е означавала *хикма* в исляма, без да разгледаме мистиката, т. е. суфизма, в различните ѝ аспекти – както духовния ѝ опит, така и умозрителната ѝ теософия, която има своите корени в шиитския езотеризъм. Както ще видим, усилието на един Сухраварди, а след него и това на цялата школа на *ишракуин* (озарените), е било да обедини философското изследване и личната духовна реализация. В исляма в най-голяма степен историята на философията и историята на духовността остават неразделими.

4. За настоящото изследване бяхме принудени да останем в тесни граници. Беше невъзможно да дадем цялата необходима широта при излагането на някои проблеми у някои автори. Все пак, тъй като най-често става дума за твърде малко познати доктрини, дори напълно непознати, а следващите страници са отправени направо към философа, а не само към ориенталиста, не можехме да се задоволим само с алюзии, нито да се ограничим с прости, кратки статии

от речника. Вярваме, че сме казали необходимия минимум.

Разбира се, обичайната схема, която разделя историята на философията, както и историята като цяло, на три периода, наречени Античност, Средновековие, Модерни времена, не би могла да се приложи към периодизацията на историята на ислямската философия, освен чрез една словесна измама. Би било също недействено твърдението, че Средновековието е продължило до наши дни, тъй като самата представа за Средновековието допуска един поглед към историята, която е тематизирана, започвайки от определена ситуация. Има по-сериозни и по-трайни признаци за характеризиране на един „тип мислене“ от простите хронологични сведения, а в исляма има определени диференцирани типове мислене, които продължават да съществуват от началото на исляма до наши дни. Грижата за периодизация при нашите ислямски мислители също се е уточнила в схема, която им е свойствена (и която не е неподходяща за тяхното представяне на циклите на пророчеството). Кутбуддин Ашкевари например разделя своята история за мислители и духовни личности на три големи цикъла: мислителите преди исляма; мислителите на сунитския ислям; мислителите на шиитския ислям.

На свой ред не можем насила да ги вкараме в схемата на една периодизация, донесена отвън. Ние различаваме следните три главни периода:

а) Един първи период ни води от началото на исляма до смъртта на Авероес (595/1198 г.). Поради някои негови аспекти този период е най-малко познатият досега. Ще уточним, когато му дойде времето, защо се наложи изборът на това разграничение. С Авероес приключва нещо в западния ислям. През същата епоха със Сухраварди и Ибн Араби започва нещо, което на Изток продължава до наши дни.

За този период тук вече беше необходимо да осветлим няколко аспекта, които се появиха едва през последните двадесет години на научно изследване. Но границите, които ни бяха наложени, и минимумът, под който всъщност не би могло да слезе едно свързано философско изложение, нап-

равиха така, че не можахме тук да преминем предела на този първи период, съставляващ първата част на настоящото изследване.

б) Един втори период се простира през трите века, предшестващи сафавидския Ренесанс в Иран. Той е белязан главно с това, което е уместно да се нарича „метафизика на суфизма“: разрастването на школата на Ибн Араби и школата, създадена от Наджм Кубра, свързването на суфизма, от една страна, с дванайсетния шиизъм, от друга страна, с реформирания исмаилизъм, след разрушаването на Аламут от монголите (1256 г.).

в) Трети период: докато се счита, че навсякъде в исляма от Авероес насетне философското дирене е занемяло (мотивиращо обявеното по-горе обобщение), ето че през XVI век заедно със сафавидския Ренесанс в Иран се проявява един изумителен подем на мисъл и мислители, чието влияние ще продължи през каджарския период до наши дни. Ще има място за анализ на причините, поради които това явление се извършва точно в Иран и в шиитска среда. В тяхната светлина, както в тази на други, по-късно възникнали школи в исляма, ще има място да се запитаме за близкото бъдеще.

Неизбежно първата част на изследването, което може да се прочете тук, вече се отнася до някои мислители от втория и третия период. Така например как да се уточни това, което съставя същността на шиитската мисъл такава, каквато я излага учението на Имамите на шиизма през първите три века след хиджра, без да се държи сметка за философите, които по-късно са коментирали това учение? Обстойното изследване на тези мислители от втория и третия период ще бъде направено във втората част на това изследване.

Двама скъпи приятели, единият иранец шиит, другият арабин сунит от Сирия, ни помогнаха да доведем до успешен край тази първа част, снабдявайки ни за някои параграфи от нашите осем глави с ценен материал, който тук беше поместен заедно. Това са М. Сайид Хусайн Наср, професор във Факултета по литература при Университета на Техеран, и М. Усман Яхя, завеждащ изследванията в C. N. R. S. Между

нас тримата съществува дълбоко сходство на възгледите относно това, което формира същността на духовния ислям; следващите страници предполагат да са отражение на това.

Техеран,
ноември 1962 г.

Анри Корбен
Директор на изследванията в Училището за висши изследвания (Сорбона),
Директор на Департамента по иранология при Френско-иранския институт (Техеран)

I
ИЗВОРИТЕ НА ФИЛОСОФСКИЯ РАЗМИСЪЛ В ИСЛЯМА

1. Духовното тълкуване на Корана

1. Съществува едно твърде обикновено твърдение на Запад, че няма нищо мистично, нито философско в Корана и че философите и мистиците с нищо не са му задължени. Тук няма да обсъждаме въпроса какво хората на Запад откриват или не откриват в Корана, а ще се опитаме да разберем какво мюсюлманите действително са открили в него.

Islямската философия се представя преди всичко като дело на мислители, принадлежащи към религиозна общност, характеризирана чрез кораничния израз *ахл ал-китаб*: хора, притежаващи една свещена Книга, т. е. хора, чиято религия е основана върху книга „низпослана от Небето“, Книга, съобщена чрез откровение на един пророк и преподавана от този пророк. „Хората на Книгата“ собствено са юдеите, християните, мюсюлманите (зороастрийците благодарение на Авеста малко или повече били удостоени с тази привилегия; тези, които били наричани „сабеите от Харран“, били по-малко щастливи).

Всички тези общности заедно имат един проблем, който им е поставен от общия за тях фундаментален религиозен феномен: феноменът на свещената Книга – правило за живот в този свят и водител в отвъдния свят. Първата и последната задача е да се разбере *истинският смисъл* на тази Книга. Но начинът на разбиране е обусловен от начина на устройство на възприемащия; и обратно, цялото вътрешно поведение на вярващия произтича от неговия начин на възприемане. Ситуацията на преживяване е същностно една *херменевтична ситуация*, т. е. ситуацията, в която за вярва-

щия разцъфтява *истинският смисъл*, който същевременно възстановява истинското си съществуване. Тази истина на смисъла, съотносителна с истината на личността – истина, която е реална, реалност, която е истинска, всичко това се изразява в един от ключовите термини на философския речник с думата *хакика*.

Терминът *хакика* обозначава между другите многобройни функции *истинския смисъл* на Божествените Откровения, т. е. смисъла, който, бивайки *истината*, е тяхната *същност* и следователно е техният *духовен смисъл*. Следователно можем да кажем, че феноменът на „откровената свещена Книга“ съдържа една собствена антропология, дори един тип определена духовна култура, и следователно също постулира, докато стимулира и насочва, един определен тип философия. Има нещо общо в проблемите, които изследването на *истинския смисъл* като *духовен смисъл* е поставило съответно в християнството и в исляма пред херменевтиката на Библията и херменевтиката на Корана. Но има също и дълбоки различия. Аналогии и различия би трябвало да се анализират и изразят в структурно отношение.

От посочването като цел да се стигне до духовния смисъл се подразбира, че има един смисъл, който не е духовният смисъл, и че между този и онзи, който не е, има може би цяла една градация, водеща дори до множество духовни значения. Всичко зависи следователно от началния акт на съзнанието, който проектира перспективата, заедно със законите, които ще останат такива за тази перспектива. Актът, чрез който съзнанието открива на самото себе си херменевтичната перспектива, му открива едновременно света, който то трябва да организира и йерархизира. От тази гледна точка феноменът на свещената Книга е създал съответните структури в християнството и в исляма; в замяна според степента, в която се различава начинът на приближаване до *истинския смисъл*, ситуациите и трудностите са различни за двете страни.

2. Първото сведение, на което трябва да обърнем внимание е отсъствието на явлението Църква в исляма. Не само

че в исляма няма духовенство – притежател на „средствата за благодатта", но няма и догматична магистратура, нито папска власт, нито Събор, определящ догмите. От II век сл. Хр. в християнството със смазването на монтанисткото движение догматичната магистратура на Църквата изместила пророческото вдъхновение и като цяло свободата на духовната херменевтика. От друга страна, разцветът и полетът на християнското съзнание обявяват същностно пробуждането и растежа на *историческото съзнание*. Християнската мисъл е центрирана върху случилия се през година първа от християнската ера факт; Божественото въплъщение бележи влизането на Бога в историята. По тази причина това, което религиозното съзнание ще тематизира с нарастващо внимание, е *историческият* смисъл, отъждествен с буквалния смисъл, като истински смисъл на Писанията.

Ще видим да се развива, разбира се, известната теория за *четирите значения*, имаща за класическа формула: *littera* (*sensus historicus*) *gesta docet*; *quid credas, allegoria*; *moralis, quid agas*; *quid speras, anagogia*. Междувременно днес е необходима голяма смелост, за да се отменят изводите, извлечени от археологическите и историческите свидетелства в името на една духовна интерпретация. Въпросът, който тук е едва указан, е комплексен. Би трябвало да се запитаме в каква степен Църквата като явление – най-малкото в нейните официални форми – може да бъде съгласна с преобладаването на историческия и буквалния смисъл. И да е солидарна с това преобладаване на упадъка, водещ до объркването на символа и алегорията: сякаш изследването на духовния смисъл трябва да е този на алегоризма, докато става дума за съвсем друго нещо. Алегорията е безобидна; духовният смисъл може да бъде революционен. Така в духовните формации встрани от Църквите се е продължила и подновила духовната херменевтика. Има нещо общо в начина, по който един Бьоме или един Сведенборг разбират Битие, Изход или Апокалипсис, и начина, по който шиитите-исмаилити и дванайсетници, или дори теософите суфии от школата на Ибн Араби разбират Корана и *корпуса* на преданията, които го

изясняват. Това е нещо общо, това е една перспектива, където се наслагват няколко пласта на Вселената, едно множество от светове, едните *символизирани* чрез другите.

Религиозното съзнание на исляма е центрирано не върху един факт от историята, а върху един факт от *метаисторията* (т. е. то не е постисторично, а трансисторично). Този първоначален факт, предхождащ времето на нашата емпирична история, е Божественият въпрос, поставен на човешките духове, съществуващи преди земния свят: *„Не съм ли Аз вашият Господ?“* (Коран, 7/172). Възгласът на радост, отвърнал на този въпрос, сключва вечен договор за вярност и от епоха в епоха всички пророци са идвали да припомнят на хората верността към този договор; тяхната последователност формира „цикъла на пророчеството“. От известеното от пророците е произтекла буквата на позитивните религии: Божественият Закон, *шариа*. Въпросът тогава е този: Трябва ли да останем при този буквален вид? (Философите тогава не биха имали тук нищо повече за правене.) Или става дума за разбирането на *истинския смисъл*, духовния смисъл, *хакика*?

Известният философ Насир-е Хосрау (V/XI век), една от големите фигури на иранския исмаилизъм, изразява най-добре в няколко реда за какво става дума: „Позитивната религия (*шариа*) е екзотеричният аспект на Идеята (*хакика*), а Идеята е езотеричният аспект на позитивната религия... Позитивната религия е символът (*мисал*); Идеята е символизираното (*мамсул*). Екзотеричното е в постоянно колебание с циклите и периодите на света; езотеричното е Божествена Енергия, която не е подложена на изменение.“

3. *Хакика* не може като такава да бъде дефинирана както догмите на една Магистратура. Но *хакика* изисква Водачи, Инициатори, които да водят към нея. Или, пророчеството е приключило; няма да има повече пророци. Тогава се поставя въпросът: как религиозната история на човечеството продължава *след* „Печата на пророците“? Въпрос и отговор, които формират същностно религиозния феномен на *шиитския* ислям, основан върху профетологията, която

се разширява в една имамология. Ето защо ще започнем настоящото изследване, поставяйки ударение върху „пророческата философия“ на *шиизма*. Тя има сред предпоставките си полярността на *шариа* и *хакика*; а като мисия има пребъдването и запазването на духовния смисъл на Божествените Откровения, т. е. на скрития, езотеричен смисъл. От това запазване зависи съществуването на един духовен ислям. В противен случай islямът ще отстъпи със своите варианти пред процеса, който в християнството лаицизира теологичните системи в социални и политически идеологии; лаицизира например теологичното месианство в социално месианство.

Сигурно е, че заплахата в исляма се представя в различни условия. Досега липсваха философи, за да ги анализират в дълбочина. Почти напълно беше пренебрегнат шиитският фактор, въпреки че съдбата на философията в исляма и съответно значението на суфизма не могат да се разглеждат независимо от значението на шиизма. Наред с исмаилитския шиизъм islямският Гносис с неговите главни теми и лексика вече е бил формиран преди раждането на философа Авицена.

Философската мисъл в исляма, която не е трябвало да се изправя пред проблемите, произтичащи от това, което наричаме „историческо съзнание“, се движи от едно двойно движение: на напредване от Началото (*мабда*) и на завръщане към Началото (*маад*) във *вертикално* измерение. Формите се осмислят по-скоро в пространството, отколкото във времето. Нашите мислители не виждат света в „еволюция“ в един праволинеен хоризонтален смисъл, а във възход; миналото не е зад нас, а „под краката ни“. Върху тази ос се разпределят *значенията* на Божествените Откровения; значения, които съответстват на духовните йерархии, на нивата на Вселената, разкриващи се от прага на метаисторията. Тук мисълта се движи свободно, без да е необходимо да се съобразява с възбраните на една догматична магистратура. Това обаче, срещу което трябва да застане, е *шариата*, в случая, когато той отхвърля *хакика*. Отхвърлянето на тези

възходящи перспективи е това, което характеризира буквалистите на религията, узаконяващите, докторите на Закона.

Но не философите са тези, които откриват драмата. Тя започва още на следващия ден след смъртта на Пророка. Цялото учение на Имамите на шиизма, достигнало до нас в един масивен *корпус,* ни позволява да проследим неговите следи и да разберем как и защо в шиитска среда през XVI век в сафавидски Иран философията трябвало да познае един великолепен ренесанс.

Така също през всички векове насочващите идеи на шиитската профетология не престават да присъстват. Много теми водят началото си от нея: утвърждаването на тъждествеността на Ангела на Познанието (*акл фаал*, Активния Разум) и Ангела на Откровението (*рух ал-кудус*, Светия Дух, Ангел Гавраил); темата за пророческото познание в гносеологията на Фараби и Авицена; идеята, че мъдростта на гръцките мъдреци също е дошла от „Нишата на светлините на пророчеството"; дори идеята за *хикма илахия*, която етимологично означава *теософия*, а не точно философия, нито теология в смисъла, който традиционно даваме на тези думи. Именно разделянето на теологията и философията, което на Запад води началото си от латинската схоластика, е първият знак за това „метафизично лаицизиране", което довежда до дуализма на вяра и знание, до границата на идеята за „двойната истина", изповядвана ако не от Авероес, най-малкото от един известен авероизъм; но точно този авероизъм се изолира от пророческата философия на исляма. Ето защо той се самоизчерпва и дълго време се е смятало, че е последната дума на islямската философия, докато всъщност е бил само една задънена улица в нея, един епизод, игнориран от мислителите на източния ислям.

4. Тук ще се ограничим до няколко текста, в които учението на Имамите на шиизма ни позволява да разберем как кораничната херменевтика и философският размисъл са били призвани да „се заменят" помежду си. Има например такова изказване на шестия Имам Джафар ас-Садик (ум. 148/765 г.): „Книгата на Бога съдържа четири неща: оповос-

тения изказ (*ибара*); алюзивния предел (*ишара*); скритите значения, отнасящи се до свръхсетивния свят (*латаиф*); висшите духовни доктрини (*хакаик*). Буквалният изказ е за общността на вярващите (*ауамм*). Алюзивният предел касае елита (*хауасс*). Скритите значения са за приятелите на Бога (*аулия*, вж. по-нататък). Висшите духовни доктрини са за пророците (*анбия*, мн. ч. на *наби*)". Или според едно друго обяснение: буквалният изказ е отправен към слушането; алюзията е отправена към духовното разбиране; скритите значения са за съзерцателния поглед; висшите доктрини касаят реализацията на пълния духовен ислям.

Тези думи са отглас на казаното от първия Имам Али ибн Аби Талиб (ум. 40/661 г.): „Няма нито един коранически стих, който да няма четири смисъла: екзотеричен (*захир*), езотеричен (*батин*), предел (*хадд*), Божествен замисъл (*муталаа*). Екзотеричният е за устната рецитация; езотеричният е за вътрешното разбиране; пределът – това са формулировките, образуващи позволеното и непозволеното от Закона; Божественият замисъл е това, което Бог възнамерява да осъществи в човека чрез всеки стих."

Тези четири смисъла се равняват по число на дефинираните от латинската формула, спомената по-горе. При все това вече бързо заключаваме нещо друго: диференциацията на значенията е функция на една духовна йерархия между хората, чиито степени са определени от техните вътрешни способности. Имам Джафар също прави алюзия за седем модалности на „низпославане" (откровение) на Корана, после дефинира *девет* възможни начина на четене и разбиране на коранически текст. Следователно този езотеризъм изобщо не е късна конструкция, тъй като същностно вече се намира в учението на Имамите, което дори е неговият извор.

В съгласие с първия Имам един от най-известните сподвижници на Пророка Абдуллах ибн Аббас един ден се провикнал сред много хора, събрани върху планината Арафат (на 12 мили от Мека), правейки алюзия с кораническия стих 65/12 (относно сътворението на седемте небеса и седемте земи): „О, хора! Ако коментирам пред вас този стих така,

както чух да го коментира самият Пророк, вие ще ме пребиете с камъни." Това изказване характеризира съвършено ситуацията на езотеричния ислям по отношение на узаконения и буквален ислям. То ще ни помогне да разберем по-добре даденото по-нататък изложение на шиитската профетология.

Защото на самия Пророк принадлежи преданието *хадис*, което е, така да се каже, хартата на всички езотеристи: „Коранът има един външен изглед и една скрита дълбочина, един екзотеричен и един езотеричен смисъл; от своя страна този езотеричен смисъл съдържа свой езотеричен смисъл (тази дълбочина има дълбочина по образа на небесните Сфери, разположени една в друга); и така в последователност до седем езотерични значения (седем дълбочини на скритата дълбочина)". Този *хадис* е фундаментален за шиизма, както впоследствие ще бъде за суфизма. Ако искаме да го изясним, трябва да поставим на разглеждане цялата доктрина на шиизма. *Талим* – иницииращата функция, с която е облечен Имама, не може да бъде сравнена с магистратурата на упълномощеното духовенство в християнството. Имама като „човек на Бога" е един вдъхновен от Бога човек; *талим* се отнася същностно до *хакаик* (мн. ч. на *хакика*), т. е. до езотеричното (*батин*). Накрая това е появата на Дванайсетия Имам (Махди, скрития Имам, очаквания Имам), който в края на нашия *еон* ще донесе пълното разкриване на езотеричното значение на всички Божествени Откровения.

5. Идеята за езотеричното, която също е в произхода на шиизма и го формира, дава плодове извън чисто шиитски среди (ще видим, че не един проблем е поставен така). Тя дава плодове при мистиците – *суфиите*, дава плодове и при философите. Мистичното интериоризиране ще се опита да съживи в артикулацията на кораничния текст мистерията на неговото изначално Известяване. Но това въобще не е нововъведение на суфизма. Достатъчно е да се позовем на нагледния пример с Имам Джафар, когато един ден учениците му спазили дългото екстатично мълчание, докато той удъл-

жил каноничната Молитва (*сала*). Имама казал: „Аз не престанах да повтарям този стих, докато не го чух от същия онзи (Ангел), който го произнесе на Пророка."

Трябва значи да се каже, че най-старият духовен коментар на Корана е съставен от ученията, дадени от Имамите на шиизма по време на техните разговори с учениците им. Това са принципите на тяхната духовна херменевтика, възприети от суфиите. Текстовете от първия и от шестия Имам, представени по-горе, са включени на видно място в предговора на голямия мистичен коментар, в който Рузбехан Бакли от Шираз (ум. 606/1209 г.) събира освен свидетелствата на личния си размисъл тези на своите предшественици (Джунайд, Сулами и т.н.). През VI/XII век Рашидуддин Майбуди (ум. 520/1126 г.) съставя един монументален коментар, съдържащ *тафсир* и мистичен *тауил* (на персийски език). Заедно с коментара („*Тауилат*"), съставен от един именит представител на школата на Ибн Араби – Абдурразак Кашани, това са трите най-известни коментара *ирфани*, т. е. обясняващи *мистичния гносис* на Корана.

На *хадиса* за „седемте езотерични" значения е посветен цял един свитък, за съжаление анонимен (създаден през 731/1357 г.), който разкрива, че седемте значения съответстват на степените, според които се разпределят Духовните люде, тъй като всяко едно от тези нива на значение съответства на един модус на личността, на едно вътрешно състояние. В зависимост от тези седем значения, съответстващи на седемте духовни степени, Семнани (ум. 796/1336 г.) подрежда своя собствен коментар.

Нещо повече, без да коментират Корана в цялост, много философи и мистици са размишлявали върху *хакика* на една сура, дори на един предпочитан стих (стиха за Светлината, стиха за Престола и т.н.). Целокупно се формира една значителна литература. Така Авицена е написал „*Тафсир*" на няколко стиха. Цитираме като пример началото на неговия коментар на сура 113 (предпоследната от Корана): *„Аз търся убежище при Господа на разсъмването"* (стих 1), т. е. : при Онзи, Който прави да се разцепи мракът на небитието чрез

светлината на битието и Който е първоначалният Принцип, Необходимото Битие за самия Себе Си. И това (разсъмване), свойствено на абсолютната Му доброта, е също в Неговата Същност чрез изначално намерение. Първото от битиетата, които се излъчват от Него (първият Разум) е Негова еманация. Злото не съществува в нея с изключение на това, което се намира скрито под разпространението на светлината на Първото Битие, т. е. тази непрозрачност, която е присъща на *quiddite,* произтичаща от Неговата Същност". Тези няколко реда са достатъчни да покажат как и защо духовното тълкуване на Корана трябва да фигурира сред изворите на философския размисъл в исляма.

Тук можем да цитираме само няколко други типични примера (списъкът на философските и мистични *„Тафсири"* остава да бъде описан). В монументалното творчество на Молла Садра от Шираз (ум. 1050/1640 г.) фигурира един *„Тафсир"* на шиитския гносис, който разглежда всичко на всичко няколко сури от Корана и обхваща не по-малко от седемстотин страници *in-folio.* Неговият съвременник, Сайид Ахмад Алауи, ученик като него на Мир Дамад, съставя един философски *„Тафсир"* на персийски език (все още в ръкопис). Абу ал-Хасан Амили Исфахани (ум. 1138/1726 г.) съставя един цялостен *тауил* (*„Мират ал-ануар", „Огледалото на светлините"*) – истински първоначални знания за цялата херменевтика на Корана според шиитския гносис. Шейхската школа също е създала значителен брой коментари *ирфани* на сури и стихове, взети поотделно. Трябва също да цитираме големия коментар, съставен в наши дни в Иран от шейх Мухаммад Хусайн Табатабаи.

В началото на XIX век един друг шиитски теософ – Джафар Кашфи, се заема да изложи функцията и задачата на духовната херменевтика. Нашият автор смята, че херменевтиката като цяло съдържа три степени: *тафсир, тауил, тафхим. Тафсир* в строгия смисъл на думата е буквалното тълкуване на писанието; то има за основа ислямските канонични науки. *Тауил* (етимологически „водя обратно", „връщам" нещо към неговото начало, към неговия *асл* или архе-

тип) е наука, която се движи от едно духовно наставничество и едно Божествено вдъхновение. Това все още е степента на среднонапредналите философи. Най-сетне *тафхим* (буквално „правя да разбере“, висшата херменевтика) е наука, която се основава върху един акт на *разбиране* чрез Бога и едно вдъхновение (*илхам*), на което Бог едновременно е субектът, обектът и краят, или изворът, органът и целта. Това е върховната степен на философията. Защото нашият автор (и това е интересно) йерархизира философските школи в зависимост от степените на *разбиране* така, както ги излага духовната херменевтика на Корана. Науката за *тафсир* не допуска философия; по отношение на *хакика* тя съответства на философията на перипатетиците. Науката за *тауил* е философията на стоиците (*хикмат ар-рауак*), защото това е наука за отвъд Покривалото (*хиджаб, рауак, stoa*; трябва да се направи цяло едно изследване относно идеята, която islямът има за стоическата философия). Науката за *тафхим*, или трансценденталната херменевтика, е „източната наука“ (*хикмат ал-ишрак* или *хикма машрикия*), т. е. тази на Сухраварди и Молла Садра Ширази.

6. Цитираният вече по-горе (пар. 5) анонимен свитък ни помага да проникнем в осъществяването на тази херменевтика, чиито правила са формулирани изначално от Имамите на шиизма. Поставят се тези въпроси: какво представлява откровеният текст на един определен език и в един определен момент спрямо вечната истина, която той обявява? И как е представен процесът на това Откровение?

Контекстът, в който мистичният теософ (философът *ирфани*) си поставя тези въпроси, позволява да се предугади как може да му изглежда бурният спор, повдигнат от доктрината на мутате, който раздвижил ислямската общност през III/IX век: Коранът – сътворен ли е или несътворен? Според мутазилитските теолози Коранът е сътворен (вж. гл. III Б, 2). През 833 г. от р. Хр. халифът Мамун наложил тази доктрина; последвал период на тежки притеснения, които щели да понесат „ортодоксалните“ мюсюлмани, докато петнайсет години по-късно халифът Мутауаккил преобърнал

положението в полза на последните. Мистичният философ счита, че става дума за един измислен или лошо поставен проблем; двата алтернативни термина – сътворено и несътворено – не разглеждат един и същ план на реалността, всичко зависи от способността за възприемане на истинското отношение между едното и другото: Словото на Бога и човешкото слово. За нещастие нито официалната власт, вземайки участие по един или друг начин, нито теолозите-диалектици, обвързани с въпроса, не разполагали с достатъчен философски инструментариум, за да преодолеят проблема. Цялото усилие на големия теолог Абу ал-Хасан ал-Ашари достига до прибягване към вярата „без да се пита как“.

Колкото и неудобно да се чувства заедно с теолозите на *калям* (вж. по-нататък гл. III), на философа *ирфани* не му е по-удобно и със западния философ или критик. Тъй като последният иска да го убеди да се откаже от духовната *херменевтика* в полза на историческата *критика* и иска в действителност да го привлече върху терен, който не е неговият, да му наложи перспектива, която следва, разбира се, предпоставките на една модерна западна философия, но които са чужди на неговата. Да вземем две типични тревожни мисли. Едната например търси да разбере Пророка чрез неговата среда, неговото образование, формата на неговия гений. Другата, тази на философията, прави това чрез неговата история: как истината е историческа и как историята е истина?

На първата тревога философът *ирфани* противопоставя по същество гносеологията на своята профетология, за да вземе предвид преминаването на Божественото Слово към неговия човешки изказ. Херменевтиката *ирфани* търси да разбере случая с пророците, и особено този с Пророка на исляма, размишлявайки над модалността на връзката на Пророка не с „неговото време“, а с вечния Извор, откъдето се излъчва неговото послание, Откровението, чийто текст той известява. На втората тревога, дилемата, в която историцизмът се затваря, философът *ирфани* противопоставя

съображението, че вечната същност, *хакика* на Корана – това е Логоса или Божието Слово (*калям ал-хакк*), което продължава с и чрез Божествената Същност и което е неотделимо от Нея, без начало и без край във вечността.

Несъмнено ще се възрази, че в такъв случай има вече само вечни събития. Но какво става тогава с понятието за събитие? Как да разберем без абсурдност жестовете и думите, изказани от Авраам и Мойсей например преди Авраам и Мойсей да са участвали в битието? Същият наш автор отговаря, че този вид възражение почива върху един напълно илюзорен начин на представяне. Неговият съвременник Семнани също различава (опирайки се на кораничния стих 41/53) *заман афаки* – времето на обективния свят, количествено време, хомогенно и постоянно на външната история, и *заман анфуси* – вътрешното време на душата, чисто качествено време. *Преди* и *след* нямат повече същото обозначение според това дали ги отнасят към едното или другото от тези времена; има събития, които са съвършено *реални,* без да имат реалността на събитията от емпиричната история. Също така Саийд Ахмад Алауи (XI/XVII век), вече упоменат (пар. 5), изправяйки се пред аналогичен проблем, достига до възприемането на една вечна структура, където редът на последователност на формите се подменя от реда на тяхната едновременност. Времето става пространство. Нашите мислители схващат с предпочитание формите по-скоро в пространството, отколкото във времето.

7. Предходните съображения хвърлят светлина върху техниката на *разбирането*, която постулира тълкуването на *духовния* смисъл, този, който *par excellence* е конотиран от термина *тауил*. Шиитите като цяло, и по-специално исмаилитите, естествено били призвани от началото да бъдат големите майстори на *тауил*. Колкото повече се съгласяваме, че ходът на *тауил* е необичаен за нашите обикновени навици на мислене, толкова повече той изисква нашето внимание. В него няма нищо изкуствено, ако го разглеждаме в схемата на света, която е негова.

Думата *тауил* формира с думата *танзил* една двойка

термини и допълващи се противоположни понятия. *Танзил* обозначава всъщност позитивната религия, буквата на Откровението, диктувано от Ангела на Пророка. Това е *да се направи да слезе* това Откровение от горния свят. *Тауил*, наопаки, е *да се направи да се върне,* да се отведе към началото, впоследствие да се върне към истинския и оригинален смисъл на едно писание. „Това е да се направи едно нещо да достигне до своето начало. Следователно този, който практикува *тауил*, е човек, който *заобикаля* изложението откъм неговия външен (екзотеричен, *захир*) изглед и го прави *да се завърне* към неговата истина, неговата *хакика*" (вж. *„Калям-е пир"*). Такъв е *тауил* като вътрешно духовно тълкуване, или като символично, езотерично тълкуване. Под идеята за тълкуването излиза наяве и тази за Водача (*тълкувателя*, Имама за шиизма), а под идеята за *exegesis* прозира тази за *изхода*, за едно „излизане от Египет", което е изход вън от метафората и служенето на буквата, вън от *заточението* и от *Запада* на екзотеричния изглед към *Изтока* на изначалната и скрита идея.

За исмаилитския гносис осъществяването на *тауил* е неделимо от едно ново духовно раждане (*уилада рухания*). Тълкуването на текстовете не става без *exegesis* на душата. То означава още и практикуване на Баланса (*мизан*) като наука. От тази гледна точка, алхимичният метод на Джабир ибн Хайан е само един случай на прилагане на *тауил*: да бъде скрито явното, да бъде изявено скритото (вж. гл. IV, 2). Други двойки термини образуват ключовите думи на лексиката. *Маджаз* е фигурата, метафората, докато *хакика* е истината, която е реална, реалността, която е истинска. Следователно не духовният смисъл, който е метафора, трябва да бъде освободен; самото *писание* е метафората на Идеята. *Захир* е екзотеричното (*τα εξω*), видимото, буквалната очевидност, Закона, материалният текст на Корана. *Батин* е скритото, езотеричното (*τα εσω*). Цитираният по-горе текст на Насир-е Хосрау чудесно формулира тази полярност.

Накратко, в следните три двойки термини (които е найдобре да бъдат упоменати на арабски език, защото допускат

поне няколко еквивалента на френски език) *шариа* е с *хакика*, *захир* – с *батин*, *танзил* – с *тауил*, във връзката на символа със символизираното. Това стриктно съответствие трябва да ни предпази срещу злополучното смесване на символа и алегорията, което вече обявихме в началото. Алегорията е едно малко или повече изкуствено изобразяване на общи положения и отвлечени понятия, които са напълно познаваеми и изразени по други пътища неща. Символът е единствено възможното изразяване на символизираното, т. е. на означеното, *с което* той символизира. Той никога не е дешифриран веднъж завинаги. Символичното възприемане извършва една трансмутация на непосредствените данни (сетивни, писмени); то ги прави прозрачни. При липсата на така осъществената прозрачност е невъзможно да се премине от един към друг план. Съответно, без една множественост на Вселената, която се подрежда във възходяща перспектива, символичното тълкуване загива по липса на функция и смисъл. По-горе вече направихме алюзия за това. Това тълкуване тогава предполага една теософия, където световете се символизират един друг: свръхсетивните и духовни светове, макрокосмосът или *Homo maximus* (*инсан кабир*), микрокосмосът. Това е не само исмаилитската теософия, но и Молла Садра и неговата школа, които чудесно са развили тази философия на „символните форми".

Тук трябва да се добави още и това, че мисловният ход, който *тауил* извършва, начинът на възприемане, който той предполага, съответстват на един общ тип философия и духовна култура. *Тауил* привежда в употреба фантазното съзнание, чиято привилегирована функция и ноетична стойност ще видим неуморно да показват философите на озарението – *ишракуин*, именно Молла Садра. Не само Коранът, както впрочем и Библията, ни поставят пред този неотменен факт: за различните читатели на Корана или Библията текстът съдържа различни от записаните наяве значения. Няма една изкуствена конструкция на духа, а едно изначално възприятие – така неотменимо, както това на един звук или на един цвят. В същото положение се намира голяма

част от персийската литература, мистични епопеи и лирични стихове, като се започне със символичните разкази на Сухраварди, самият той разширил примера, даден от Авицена. *„Жасминът на Верните на Любовта“* на Рузбехан от Шираз свидетелства от край до край за възприемането на пророческия смисъл на красотата на творенията, действайки спонтанно с един фундаментален и непрекъснат *тауил* на сетивните форми. Този, който е разбрал Рузбехан и е проумял, че символът не е алегорията, повече не се учудва, ако толкова ирански читатели откриват например мистичен смисъл в поемите на техния велик сънародник Хафез от Шираз.

Колкото и кратки да са тези съображения, чрез които се определя нивото, на което кораничният текст е разбран, те могат да ни накарат да предусетим какво Коранът донася на философското размишление в исляма. Ако най-сетне кораничните стихове могат също добре да се намесват в едно философско представяне, това е защото самата гносеология влиза в профетологията (вж. гл. II) и защото тази „метафизична лаицизация“, която на Запад има своите корени още в латинската схоластика, не се е извършила в исляма.

Сега, ако „пророческото“ качество на тази философия е подхранено от този извор, нейният строй наследява цяло едно минало, на което тя ще даде нов живот и оригинално развитие и чийто основни произведения са пренесени от работата на няколко поколения преводачи.

2. Преводи

Тук става въпрос за един културен феномен със съществено значение. Можем да го дефинираме като усвояването от исляма – новото огнище на духовния живот на човечеството – на целия принос на културите, които са го предшествали на Изток и на Запад. Очертава се едно грандиозно кръгообразно движение: islямът поглъща гръцкото наследство (приемайки както автентичните, така и псевдопроизведе-

нията) и предава това наследство на Запада през XII век благодарение на дейността на школата от преводачи в Толедо. Изобилието и последиците от тези преводи от гръцки на сириански, от сириански на арабски и от арабски на латински език могат да бъдат сравнени с тези от преводите на будисткия канон на махаяна от санскритски на китайски език или с тези от преводите от санскритски на персийски език през XVI–XVII век под тласъка на великодушната реформа на шах Акбар.

Тук е мястото да различим две средища на дейност. 1) От една страна е самата дейност на асирийците, т. е. работата, която се извършва сред арамейското население на запад и на юг от Иранската империя на Сасанидите. Работата е подчинена главно на философията и медицината. Но освен това позициите, заети от несторианите както в христологията, така и в тълкуването (влиянието на Ориген върху школата на Едеса) не могат да се пренебрегнат, например в едно изложение на проблемите на шиитската имамология. 2) Съществува т. нар. гръко-източна традиция на север и на изток от Сасанидската империя, чиито творби са подчинени главно на алхимията, астрономията, философията и природните науки, включително „тайните науки“, съставящи корпус с този *Weltanschauung*.

1. За да се разбере ролята, която поемат асирийците като въвеждащи мюсюлманските философи в гръцката философия, необходимо е да се знае поне накратко за историята и превратностите на културата, създадена на сириански език.

Прочутата „школа на персите“ в Едеса е основана в момент, когато император Йовиан отстъпва на персите град Нисиб (където с името на Пробус се появява това на първия преводач на философски произведения от гръцки на сириански език). През 489 г. византийският император Зенон закрива школата заради несторианските ѝ уклони. Учители и ученици, останали верни на несторианството, намерили убежище в Нисиб, където основали нова школа, която била най-вече център по философия и теология. Освен това на юг

от Иранската империя, сасанидският владетел Хосрау Ануш-Раван (521–579 г.) основал в Гонде-Шапур школа, повечето учители на която били асирийци (от Гонде-Шапур по-късно халифът Мансур извикал лекаря Георгий Бахт-Йешу). Ако вземем предвид, че през 529 г. Юстиниан закрил школата в Атина и че седем от последните философи неоплатоници намерили убежище в Иран, вече имаме значителен брой от частите, съставящи философската и теологична ситуация на източния свят в навечерието на хиджра през 622 г. от р. Хр.

Голямото име, което доминира през този период, е на Сергиус от Раш Айна (умира в Константинопол през 536 г.), чиято дейност била активна. Освен известен брой лични произведения този несториански свещеник превел на сириански език значителна част от произведенията на Гален и логическите трактати на Аристотел. От друга страна, сред асирийските автори монофизити (яковити) от тази епоха трябва да се запомнят имената на Буд (преводач на сириански на „*Калила и Димна*“) и Ахудеммех (ум. 575 г.), после имената на Север Себохт (ум. 667 г.), Якус от Едеса (ок. 633–708 г.), Георгий – „епископа на арабите“ (ум. 724 г.). Това, което основно задържало интереса на асирийските писатели и преводачи, освен логиката (Павел Персиеца посветил един трактат на сасанидския владетел Хосрау Ануш-Раван), били сборниците с афоризми, изложени по подобие на една история на философията. В своята грижа за платоническата доктрина за душата те смесвали гръцките мъдреци, именно Платон, с фигурите на източни монаси. Това несъмнено е оказало влияние върху идеята за „гръцките философи“, каквато тя се възприемала в исляма (ср. по-горе, гл. I,1, пар. 3), а именно, че гръцките мъдреци също получили вдъхновението си от „Нишата на светлините на пророчеството“.

В светлината на тези гръко-сириански преводи голямото начинание на преводи, подето от началото на III век от хиджра, изглежда по-малко като нововъдение, отколкото като по-обширно и по-методично продължение на дейност,

следвана преди заради същите грижи. Освен това преди исляма Арабският полуостров наброявал голям брой несториански лекари, почти всички дошли от Гонде-Шапур.

Багдад е основан през 148/765 г. През 217/832 г. халифът Мамун основал „Дома на мъдростта“ (*байт ал-хикма*), чието ръководство поверил на Яхя ибн Масуейх (ум. 243/857 г.), който имал за приемник своя ученик, известният и плодовит Хунайн ибн Исхак (194/809 – 260/873 г.), роден в Хира в семейство, принадлежащо към християнското арабско племе Ибад. Хунайн е несъмнено най-прочутият преводач на гръцките произведения на сириански и арабски език; подобава да се спомене наред с неговото и името на сина му Исхак ибн Хунайн (ум. 910 г.) и това на племенника му Хубайш ибн ал-Хасан. Имало една истинска ковачница за преводи с екип, превеждащ или адаптиращ най-често от сириански на арабски език и много по-рядко директно от гръцки на арабски език. Така през III/IX век на арабски език се изработила цялата техническа терминология на теологията и философията. Все пак не трябва да се забравя, че думи и понятия впоследствие ще имат своя собствен живот на арабски език. Вкопчването в гръцкия речник, за да се преведе лексиката на по-късните мислители, които не са знаели гръцки език, може да доведе до грешки.

Други имена на преводачи, които трябва да се споменат, са Яхя ибн Батрик (нач. на IX век); Абдул-Масих ибн Абдуллах ибн Наима ал-Химси (т. е. от Емес, първата половина на IX век), сътрудник на философа ал-Кинди (по-нататък гл. V, 1) и преводач на „*Софистика*“ и „*Физика*“ на Аристотел, а така също и на прочутата „*Теология*“, приписвана на Аристотел; голямото име на Коста ибн Лука (роден около 820 г., умира твърде стар – около 912 г.), роден в Баалбек, на гръцки език Хелиополис в Сирия, с гръцко потекло и християнин мелкит. Философ и лекар, физик и математик, Коста превел между другото коментарите на Александър от Афродис и на Йоан Филопон върху „*Физика*“ на Аристотел, частично коментарите върху трактата „*De generatione et corruptione*“, трактата „*De placitis philosophorum*“ на Псевдо-

Плутарх. Сред неговите лични произведения трактатът му върху *„Разликата между душата и духа"* е особено познат, така както няколко трактата върху скритите науки, където неговите обяснения учудващо наподобяват тези на психотерапевтите в наши дни.

Ще споменем през X век Абу Бишр Матта ал-Каннаи (ум. 940 г.), християнския философ Яхя ибн Ади (ум. 974 г.), неговия ученик Абу Хайр ибн ал-Хаммар (роден през 942 г.). Но трябва също да се спомене по-специално значението на школата на „сабеите от Харран", установили се в съседство с Едес. Псевдо-Маджрити дава многобройни ценни указания за тяхната астрална религия. Те отнасяли духовното си потекло (както по-късно Сухраварди) към Хермес и Агатодаймон. Техните доктрини се представят като обединяващи древната халдейсl`ка астрална религия, математическите и астрономическите изследвания, духовността на неопитагорейството и неоплатонизма. Считани са за твърде дейни преводачи от VIII до X век. Най-известното име е това на Сабит ибн Курра (826–904 г.) – голям поклонник на астралната религия, чудесен автор и преводач на произведения по математика и астрономия.

Тук е невъзможно да навлезем в детайлите на тези преводи: тези, които не са повече от заглавия (споменати например в голямата библиография на Ибн ан-Надин през X век), тези, които все още са в ръкописи, и тези, които са били издадени. В обобщен вид работата на преводачите се е отнасяла до целокупния *корпус* от произведения на Аристотел и е включвала някои коментари на Александър от Афродис и на Темистиус (противоположността на двамата коментатори е добре известна на философите в исляма. Молла Садра набляга на нея. *„Книгата ламбда на метафизиката"* също е имала цялото си значение за теорията за множествеността на небесните движещи сили). С други думи, това, което действително е било познато от Платон в автентичен вид, тук не може да се дискутира, но още сега ще споменем, че философът ал-Фараби (вж. гл. V, 2) е дал едно забележително изложение на философията на Платон, характеризи-

ращо последователно всеки един от диалозите (ср. библиография). Той прилага аналогичен метод при изложението на философията на Аристотел.

Това, което трябва да се подчертае, е значителното влияние, упражнено от някои псевдоепиграфски произведения. На първо място е прочутата *„Теология"*, приписвана на Аристотел, която, знае се, е перифразиране на последните три *„Енеади"* на Плотин, опиращо се вероятно на една сирианска версия, датираща от VI век – епоха, в която неоплатонизмът процъфтявал сред несторианите, както и в двора на Сасанидите (към същата тази епоха би трябвало да се отнесе *корпусът* писания, приписвани на Дионисий Ареопагит). Това произведение, което е базата на неоплатонизма в исляма, обяснява, както при толкова философи, желанието да се покаже съгласието между Аристотел и Платон. Все пак малцина са изразили съмнение относно неговата принадлежност, като се започне с Авицена (вж. гл. V, 4) в неговите „Бележки", които продължават да съществуват и дават също точни сведения за това, каква би трябвало да е неговата „източна философия" (издадени от А. Бадауи, с няколко коментари и трактати на Александър от Афродис и Темистиус, Кайро, 1947 г.). В известния пасаж на *„Енеади"* IV, 8, 1 („Често, пробуждайки се за самия себе си...") мистичните философи са преоткрили както типа на небесното възнесение (*мирадж*) на Пророка, което от своя страна е възпроизведено от опита на суфиите, така и типа на виждането, което идва да увенчае усилието на Божествения Мъдрец, Странника, Самотника. Тази „екстатична изповед" на *„Енеади"* Сухраварди отнася към самия Платон. Нейното влияние е осезаемо при Мир Дамад (ум. 1041/1631 г.). Кази Саид Кумми (XVII век) в Иран посвещава също един коментар на *„Теология"* на Аристотел (вж. втора част).

„Liber de Pomo", в която Аристотел, умирайки, приема пред учениците си учението на Сократ във *„Федон"*, също е имала голям успех (ср. персийската версия на Афзалуддин Кашани, ученик на Насируддин Туси през XIII век; вж. втора част). Най-сетне трябва да се спомене една книга, при-

писвана също на Аристотел – *„Книга за чистото добро“* (преведена на латински език през XII век от Жерар дьо Кремон под заглавието *„Liber de causis“* или *„Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae“*). В действителност това е откъс от *„Elementatio theologica“* на неоплатоника Прокъл (също издадена от А. Бадауи с други текстове: *„De aeternitate mundi“*, *„Quaestiones naturales“*, *„Liber Quartorum“* (*„Книга за тетралогиите“*) – алхимично произведение, приписвано на Платон (Кайро, 1955 г.).

Тук е невъзможно да споменем псевдо-Платон, псевдо-Плутарх, псевдо-Птоломей, псевдо-Питагор, които били източниците на обширна литература относно алхимията, астрологията, естествените свойства. За да се ориентираме в тях, подходящо е да се обърнем към работите на Юлиус Руска и Паул Краус (ср. също гл. IV).

2. Точно на Юлиус Руска се дължи заслугата за изобличаването на едно дълго време преобладавало едностранчиво схващане за нещата. Защото ако сирийците били главните посредници във философията и медицината, те не били единствените; нямало е само едно течение, отиващо от Месопотамия към Персия. Не трябва да се забравя влиянието, което персийските (ирански) учени са имали още преди тях в двора на Аббасидите в областта на астрономията и астрологията. Така също съществуването на многобройни ирански технически термини (например *нишадър*, амоняк) показва, че твърде вероятно в центровете на гръко-източната традиция на Иран трябва да се търсят посредниците между гръцката алхимия и тази на Джабир ибн Хайан.

Иранецът Наубахт и евреинът Машаллах поели първи отговорността заедно с Ибн Масуейх за училището в Багдад. Абу Сахл ибн Наубахт бил директор на библиотеката в Багдад при управлението на Харун ар-Рашид и преводач на астрологични произведения от пехлеви на арабски език. Целият въпрос за преводите от пехлеви (или средноирански) на арабски език има твърде голямо значение (астрологичните творби на вавилонеца Теукрос и на римлянина Веттиус Валенс били преведени на езика пехлеви). Един от

най-прочутите преводачи тук бил Ибн Мукаффа – иранец, преминал от зороастризма към исляма. Могат да се споменат голям брой учени, произхождащи от Табарестан, от Хорасан, накратко от Североизточен Иран и от т. нар. „външен Иран“ в Централна Азия: Умар Ибн Фаррухан Табари (приятел на Бармакид Яхя); Фазл ибн Сахл от Саракш (на юг от Мерв); Мухаммад ибн Муса Хуарезми – баща на алгебрата, наричана „арабска“ (неговият трактат по алгебра датира от около 820 г.), но той е толкова далеч от това да е „арабин“, колкото Хива е далеч от Мека; Халид Маруарруди; Хабаш Мервази (т. е. от Мерв); Ахмад Фергани (*Alfraganus* на латински език през Средновековието) бил от Фергана (Горен Яхарт); Абу Машар Балхи (*Albumasar* на латински език) бил от Бактрия.

Точно с бактрите от Бактрия припомняме дейността на Бармакидите, причинила нахлуването на иранизма в двора на Аббасидите и въздигането на тази иранска фамилия начело на делата на халифата (752–804 г.). Името на техния предтеча, Бармак, означавало онаследеното достойнство на великия свещеник в будисткия храм в Наубахар (на санскритски език *nova vihara*, „нов манастир“) в Балх, където легендата впоследствие създала един Храм на огъня. Всичко, което Балх – „майката на градовете“, е приел с течение на времето от гръцката, будистката, зороастрийската, манихейската, християно-несторианската култура, продължавало да живее там (разрушен, Балх бил възстановен през 726 г. от Бармак). Накратко, математика и астрономия, астрология и алхимия, медицина и минералогия, и с всички тези науки цяла една псевдолитература имали своите огнища в градовете, очертаващи големия път на Изтока, следван някога от Александър.

Както посочихме по-горе, присъствието на много ирански технически термини ни задължава да потърсим техните корени в иранските територии на североизток преди проникването на исляма. От тези градове от средата на VIII век астрономи и астролози, лекари и алхимици потеглили към новото огнище на духовен живот, създадено от исляма.

Явлението е обяснимо. Всички тези науки (алхимия, астрология) образували тялото на една *Weltanschauung*, което ортодоксалното християнство на Голямата Църква само търсело да разруши. В Изтока условията били по-различни от тези в Римската империя (Източната или Западната). Колкото по на изток се отивало, толкова повече това влияние на Голямата Църква отслабвало (а в замяна бил оказан прием на несторианите). Това, което тогава се разиграло, е възникването на цяла една култура, такава, каквато Шпенглер определяше като „магическа култура", добавяйки към нея злополучно квалификацията „арабска", напълно несъответстваща на онова, което трябва да се включи в нея. За нещастие, както Руска скърбеше, хоризонтът на нашата класическа философия се е спрял на една лингвистична граница, без да схваща общото между едната и другата страна.

Точно тази бележка ни кара да видим, че освен веднъж припомнените преводи на гръцките философи от асирийците и установения научен принос на иранците от североизток липсва още нещо. Трябва да се добави това, което се определя с името *гносис*. Има нещо общо между християнския гносис на гръцки език, еврейския гносис, ислямския гносис – този на шиизма и исмаилизма. Нещо повече, сега ние познаваме точните следи на християнския гносис и на манихейския гносис в исмаилитския гносис. Подобава също да не се пропуска устойчивостта на теософските доктрини на древния зороастризъм на Персия. Интегрирани в структурата на философията *ишраки* от гения на Сухраварди (вж. гл. VII), те няма да изчезнат до наши дни.

Всичко това ни позволява да погледнем под нов ъгъл положението на ислямската философия. Действително, ако ислямът беше само чистата, узаконена от *шариата* религия, философите нямаше да имат своето място в нея и щяха да са *en porte a faux*. В продължение на векове те не преставали да усещат затрудненията си с докторите на Закона. И обратно, ако интегралният ислям не е простата узаконена и екзотерична религия, а разбулването, проникването и привеждането в действие на една скрита, езотерична (*батин*) реалност,

тогава положението на философията и философът придобива един съвсем друг смисъл. Досега това почти не е било разглеждано в този аспект. При все това именно на исмаилитската интерпретация на шиизма – изначалния гносис на исляма *par excellence* – дължим в едно тълкуване на известния „*хадис* за гроба" адекватно определение за ролята на философията в това положение: тя е гробът, в който трябва да умре теологията, за да възкръсне в една *теософия*, Божествена мъдрост (*хикма илахия*), един гносис (*ирфан*).

За да се разберат условията, които позволили на гносиса да пребъде в исляма, необходимо е да се върнем към онова, което посочихме в предишния параграф относно липсата в исляма на явлението Църква, на една институция като Съборите. Това, което тук гностиците знаят, е верността към „Божиите мъже", към Имамите („Водачите"). Ето защо тук в началото е необходимо да фигурира може би за първи път в схемата на една история на islamската философия едно изложение на тази „пророческа философия", която е твърде оригиналната форма и спонтанното обогатяване на ислямското съзнание.

Едно такова изложение не може да бъде раздробено. Следователно тук ще дадем обща картина на шиизма в двете му главни форми. И тъй като можем най-добре да изискваме единствено от шиитските мислители (Хайдар Амоли, Мир Дамад, Молла Садра и т.н.) да осветлят доктриналните слова на светите Имами, нашето изложение трябва да включва елементи, следващи от I век от хиджра до XI век от хиджра. Но това историческо разгъване само задълбочава проблема за същността, поставен в началото.

II
ШИИЗМЪТ И ПРОРОЧЕСКАТА ФИЛОСОФИЯ

Предварителни бележки

Скицираните до момента указания относно *тауил* на Корана като източник на философски размисъл вече подсказаха, че би било непълно да сведем схемата на умозрителния и духовния живот в исляма до елинизиращите философи (*фаласифа*), до теолозите на сунитския калям, до суфиите. Забележително е, че в общите изложения относно ислямската философия никога не е била взимана под внимание решаващата роля и значение на шиитската мисъл за полета на философската мисъл в исляма. Дори е имало от страна на ориенталистите някои премълчавания или предубеждения, граничещи понякога с враждебност – в пълно съгласие впрочем с невежеството, изповядвано в сунитския ислям по отношение на истинските проблеми на шиизма. Сега повече е невъзможно да се твърди, че е труден достъпът до текстовете. Ето вече тридесет години откакто почнаха да се публикуват няколко големи исмаилитски трактати. От своя страна иранското издаване увеличи отпечатванията на големите текстове на дванайсетния шиизъм. Ситуацията изисква няколко предварителни бележки.

1. Вместо да се пристъпи към изучаване на теологията и философията на шиизма чрез големите текстове, простиращи се от преданията на Имамите до коментарите, които са им били дадени в течение на векове, се е достигнало до политико-социални обяснения, които засягат само външната история и завършват следователно с извличане и заключаване от нещо друго за *религиозния* феномен шиизъм, накратко превръщат го в друго нещо. Или, дори ако съберем

всички външни обстоятелства, както бихме искали, тяхната съвкупност или техният резултат никога не биха дали изначалния религиозен феномен (*Urphaenomen*) – така непроменим, както възприемането на един звук или на един цвят. Първото и последното обяснение на шиизма остава самото шиитско съзнание, неговото усещане и неговото възприемане на света. Текстовете, принадлежащи на самите Имами, ни го показват изконно формирано от грижата да се достигне до *истинския смисъл* на Божествените Откровения, защото от тази *истина* зависи в крайна сметка истината за човешкото съществуване: смисълът на неговото начало и на неговата бъдеща съдба. Ако въпросът за това разбиране е поставен от началото на исляма, това е именно поради духовния факт – шиизъм. Тогава става дума да се освободят големите теми за философски размисъл, плод на шиитското религиозно съзнание.

2. Islямът е една пророческа религия; в предишните страници напомнихме характеристиката на една „общност на Книгата" (*ахл ал-китаб*), феномена на свещената Книга. Мисълта същностно е насочена най-напред към Бога, Който се изявява в тази Книга чрез посланието на Ангела, диктувано на Пророка, който го получава: единството и трансцендентността на този Бог (*таухид*). Всички – философи и мистици, са се насочвали към тази тема до замайване. На второ място мисълта е ориентирана върху личността на този, който получава и пренася това послание, накратко – върху условията, които това възприемане предполага. Цялото размишление върху тези характерни данни води до една теология и една профетология, до една антропология и до една гносеология, които изобщо нямат другаде своите еквиваленти. Сигурно е, че концептуалният инструментариум, дошъл чрез преводите на гръцките философи на арабски език (вж. гл. I, 2), е повлиял върху начина на изразяване, възприет от този размисъл. Но тук става дума само за един частичен феномен. Ресурсите на арабския език развиват проблеми, необозрими в гръцките текстове. Да не забравяме, че някои големи исмаилитски произведения, като това на Абу

Якуб Саджестани например, са много преди Авицена. Цялата диалектика на *таухид* (двойното отрицание), както и проблемите, засягащи профетологията, са изходили в тях от собствени данни, без да са имали гръцки модел. В заключение ще поддържаме, че профетологията и пророческата „теория на познанието“ увенчават гносеологията на най-големите т. нар. елинизиращи философи, *фаласифа*, като ал-Фараби и Авицена.

3. Точно шиитската мисъл е подхранвала от началото на исляма философията от пророчески тип, съответстваща на една пророческа религия. Една пророческа философия постулира мисъл, която не се оставя да бъде ограничена нито от историческото минало, нито от писанието, фиксиращо учението във вид на догми, нито от хоризонта, чийто граници са определени от ресурсите и законите на рационалната логика. Шиитската мисъл е насочена от очакването не на откриването на един нов *шариа*, а на *пълната* Изява на всички скрити или духовни значения на Божествените Откровения. Очакването на тази Изява е типизирано в очакването на парусията на „скрития Имам“ („Имама на времето“, понастоящем скрит според дванайсетния шиизъм). Цикълът на пророчеството, който вече е затворен, е последван от един нов цикъл, цикъла на *уалая*, чийто край ще бъде тази парусия. Една пророческа философия същностно е есхатологична.

Можем да поставим изходните линии на шиитската мисъл под следните две означавания: 1. *батин* или езотеричното; 2. *уалая,* чийто смисъл по-късно ще бъде показан.

4. Необходимо е да се извлекат всичките следствия на вече посоченото (гл. I, 1) изначално решително право на избор пред следната дилема: ограничава ли се ислямската религия до нейната интерпретация според закона и правото, до религията на закона, до екзотеричното (*захир*)? Там, където е било отговорено положително, няма повече място да се говори за философия. Или пък този *захир*, това екзотерично, за което се претендира, че е достатъчно, за да урежда обноските на практическия живот, не е ли то обвив-

ката на друго нещо – *батин*, вътрешното, езотеричното? Ако е така, то целият смисъл на практическото поведение се оказва модифициран, тъй като писанието на позитивната религия, *шариа*, има своя смисъл единствено в *хакика*, духовната реалност, която е езотеричният смисъл на Божествените Откровения. Или този езотеричен смисъл не е нещо, което можем да конструираме с помощта на логиката, с едрите кройки на силогизмите. Това не е и отбранителната диалектика като тази на *калям*, защото не се отхвърлят символите. Скритият смисъл може да бъде предаден само във вид на наука, която е духовно наследство (*илм - ирси* (наука, която е духовно наследство)). Това е духовното наследство, представено от огромния *корпус,* съдържащ традиционното учение на Имамите на шиизма като „наследници" на пророците (26 книги в 14 тома in folio в изданието на Маджлиси). И тъй като шиитите използват като сунитите думата *сунна* (традиция), разбираемо е, че за тях тази *сунна* включва това интегрално учение на Имамите.

Всеки от Имамите е бил последователно „Държителя на Книгата" (*кайим ал-Куран*)*,* като обяснявал и предавал на своите ученици скрития смисъл на Откровенията. Това учение е изворът на езотеризма в исляма и е парадоксално, че е било възможно да се разглежда този езотеризъм, абстрахирайки се от шиизма. Това е един парадокс, който е останал неразрешен в исляма. В сунитския ислям, разбира се, но може би първоначалната отговорност за това пада върху шиитското малцинство, върху онези, които са предпочели да игнорират или да пренебрегнат езотеричното учение на Имамите, оставяйки да бъде осакатен самият шиизъм и да бъдат узаконени опитите той да бъде считан единствено за петата школа наред с четирите правни школи на сунитския ислям. Един от патетичните аспекти на шиизма е водената през всички векове битка от онези, които са поели с учението на Имамите отговорността за интегралността на шиизма – такива като Хайдар Амоли, Молла Садра Ширази, цялата шейхска школа и колцина видни шейхове в наши дни (вж. специално втора част на настоящото изследване).

5. Цикълът на пророчеството е затворен; Мухаммад е бил „Печата на пророците" (*хатим ал-анбия*), последният от онези, които преди него са донесли един нов *шариа* на човечеството (Адам, Ной, Авраам, Мойсей, Исус). Но за шиизма крайният предел на пророчеството (*нубууа*) бил началото на един нов цикъл – цикъла на *уалая* и на *имамат*. С други думи, профетологията намира своето необходимо допълване в имамологията, чийто най-пряк израз е *уалая*. Става дума за термин, за който е трудно с една дума да бъде предадено всичко, което съдържа. Той фигурира в изобилие и от началото в учението на самите Имами. Нашите текстове най-често го повтарят: „*Уалая* е езотеричното на пророчеството (*батин ан-нубууа*)". В действителност думата означава „приятелство, закрила". *Аулия Аллах* (на персийски *дустоне Хода*) са „приятелите на Бога" (и „любимците на Бога"); в строгия смисъл това са пророците и Имамите като елит на човечеството, на които Божественото внушение разкрива Божествените тайни. „Приятелството", с което Бог ги удостоява, ги прави духовните *Водачи* на човечеството. Всеки от техните адепти, отговаряйки чрез своето собствено отдаване като техен приятел, воден от тях самите, достига до себепознание и участие в тяхната *уалая*. Идеята за *уалая* предполага следователно най-вече изначалното водене на Имама, въвеждащ в мистериите на доктрината; тя обхваща, от двете страни, идеята за познанието (*марифа*) и идеята за любовта (*махабба*) – едно познание, което само по себе си е спасително познание. В този аспект шиизмът е в голяма степен *гносисът* на исляма.

Цикълът на *уалая* (отсега нататък ще използваме този сложен термин без превод) е следователно цикълът на Имама, заместващ Пророка, т. е. на *батин*, заместващ *захир*, на *хакика*, заместваща *шариа*. Тук изобщо не става дума за една догматична магистратура (според дванайсетния шиизъм Имама понастоящем е невидим). Вместо за последователността по-добре е да говорим за едновременността на *шариа* и *хакика*, като последната оттук насетне се добавя към първия. Тъй като разцеплението между клоновете на шииз-

ма ще се извърши точно тук. Според това доколко се запазва равновесието между *шариа* и *хакика,* пророчеството и имамата, без да се отделя *батин* от *захир*, съществува формата на дванайсетния шиизъм и в известна степен на фатимидския исмаилизъм; ако *батин* го завлича до точката да заличи *захир* и впоследствие *имамат* вземе превес над пророчеството, налице е реформираният исмаилизъм от Аламут. Но ако *батин* без *захир* с неговите последици е формата на крайния шиизъм, наопаки – *захир* без *батин* е осакатяването на интегралния ислям от един буквализъм, който отхвърля наследството, предадено от Пророка на Имамите, което е *батин.*

Така *батин,* езотеричното, като съдържание на познанието, *уалая* като оформящ типа духовност, която постулира това познание, се съчетават, за да дадат в шиизма гносиса на исляма – на персийски език това се обозначава като *ирфан-е шии*, шиитския гносис или теософия. Предлагат се аналогични отношения: *захир* по отношение на *батин* е като буквалната религия (*шариа*) по отношение на духовната религия (*хакика*), както пророчеството (*нубууа*) е по отношение на *уалая.* Тази дума често е била превеждана „святост", а думата *уали* – „светец". Тези термини имат едно точно канонично значение, когато ги произнасят на Запад; няма никаква полза да се предизвикват обърквания и да се прикрива онова, което е оригинално от двете страни. Повече си струва да говорим, както вече предложихме, за цикъла на *уалая* като цикъла на духовното Посвещение и за *аулия Аллах* като „приятелите на Бога" или „хората на Бога". Никоя история на ислямската философия не би могла оттук насетне да подмине безмълвно тези въпроси. Те не са били разглеждани от сунитския *калям* (вж. гл. III) от неговото начало; те са надхвърляли възможностите му. Те не произтичат и от намерението на гръцката философия. В замяна много текстове, водещи своето начало от Имамите, разкриват известни сходства и пресичания с античния Гносис. Ако разгледаме появата на темите за профетологията и за имамологията от тяхното начало, няма да се учудим да ги открием при *фаласифа*

(философите) и най-вече няма да претендираме да ги разделяме от тяхната философска мисъл под претекст, че тези теми не влизат в нашата програма.

6. Развитието на исмаилитските изследвания, последните проучвания върху Хайдар Амоли – шиитския теолог на суфизма (VII/XIV век), водят до поставянето по нов начин на въпроса за връзките между шиизма и суфизма – един важен въпрос, тъй като управлява общата перспектива на ислямската духовност. Суфизмът е *par excellence* усилието за интериоризация на кораничното Откровение, скъсването с чисто законодателната религия, намерението да се съживи личната опитност на Пророка в нощта на *мирадж*; накрая, едно изпитване на условията на *таухид*, водещи до съзнанието, че само Бог може да обяви чрез устата на Своя довереник тайната на Своето единство. Като надхвърляне на чисто юридическото тълкуване на *шариа*, като възприемане на *батин,* би изглеждало, че шиизмът и суфизмът са били двете означавания на едно и също нещо. Действително от началото е имало суфии шиити: групата от Куфа, където един шиит на име Абдак дори бил първият, носещ името суфи. След това в думите на няколко Имами виждаме да се изразява едно сурово неодобрение по отношение на суфиите.

Редно е да се запитаме какво се е случило. Би било напълно недействено да противопоставим шиитския „гносис", наричащ себе си теоретичен, на мистичния опит на суфиите. Понятието за *уалая,* формулирано от самите Имами, би обезсилило такова противопоставяне. При това са се опитвали насила да използват практически името и предмета, без да се обърнат към техните извори. Нещо повече. Няма може би нито една тема на ислямския езотеризъм, която да не е била спомената или започната от Имамите на шиизма (беседи, уроци, проповеди). От тази гледна точка много страници от Ибн Араби могат да бъдат четени като написани от един шиитски автор. Вярно е, че това не пречи, съвършено пресъздадена от него съгласно неговата представа, *уалая* да се намери в тях, отрязана от своите корени и своите

основания. Това е въпрос, с който един от най-забележителните ученици шиити на Ибн Араби – Хайдар Амоли (VIII/XIV век), се е занимавал задълбочено.

Може би дълго време ще бъде трудно (толкова текстове са били загубени) да се каже „какво се е случило". Тор Андре вече се е сетил, че профетологията в теософията на суфизма изглежда като пренасяне в единствената личност на Пророка на темите, заложени първоначално от имамологията, самата тя отстранена с всичко, което би могло да засегне сунитското чувство(вж. по-нататък А, 3 и 4, за *status quaestionis*). Понятието за личността, която е Полюса (*кутб*) и Полюса на Полюсите в суфизма, не по-малко от понятието за *уалая* може да отхвърли своя шиитски произход. Спонтанността, с която исмаилизмът след падането на Аламут (както станало преди това и с исмаилитите в Сирия) взима „мантията" на суфизма, би била необяснима без еднаквост на произхода.

Ако в сунитския суфизъм установяваме премахването на първоначалния шиизъм, трябва ли да търсим твърде далеч причините за неодобрението, изразено от Имамите към него? От друга страна, в действителност следите на един шиитски суфизъм не се губят; става дума дори за един суфизъм, претендиращ да е истинският шиизъм – от Саадудин Хамуейх през XIII век до наши дни в Иран. Но в същото време виждаме също да се развиват и уточняват термините на духовните шиити, които изповядват един гносис (*ирфан*), чиято техническа лексика е тази на суфизма и които при това не принадлежат към една *тарика* или суфийска общност. Такъв е случаят с един Хайдар Амоли, един Мир Дамад, един Молла Садра Ширази и толкова други до цялата шейхска школа. Това е тип духовност, който се развива от *ишрак* (учението за озарението) на Сухраварди, съчетаващо вътрешната духовна аскеза и строгото философско образование.

Упреците, изразени в шиизма по отношение на суфизма, са насочени ту към организацията на *тарика* и ролята на шейха като узурпиращ тази на невидимия Имам, ту към един набожен агностицизъм, фаворизиращ както

ленивото невежество, така и моралната разюзданост и т.н. А от друга страна, същите тези духовни люде – пазители на шиитския гносис (*ирфан-е шии*), са под прицела на атаките на докторите на Закона, които искат да сведат теологията до въпроси на юриспруденцията, т. е. можем да предусетим сложността на ситуацията. Това трябва да се отбележи още сега: във втората част ще имаме място да се върнем специално към него. Духовната битка, водена от шиизма като малцинство за духовния ислям и заедно с него, макар и в разпръснат строй, и от *фаласифа* и суфиите срещу буквалната религия на Закона, е константа, която господства върху цялата история на islямската философия. Залогът в нея е запазването на духовното срещу всички опасности на социализацията.

7. Сега необходимостта да изложим в няколко страници етапите и екзегезата на тази битка ни принуждава към крайна лаконичност. Нека припомним, че думата *шиизъм* (от арабски *шиа*, група от адепти) означава съвкупността от онези, които се събират около идеята за Имамата в личността на Али ибн Аби Талиб (братовчед и зет на Пророка, женен за дъщеря му Фатима) и неговите наследници, като откриващ цикъла на *уалая*, следващ цикъла на пророчеството (шиизмът е официалната религия на Иран от близо пет века). Думата *имам* (не бива да се бърка с думата *иман*, което ще рече вяра) означава онзи, който стои или върви отпред. Това е *водачът*. Тя означава обикновено този, който „води" движенията на молитвата в джамията; използва се също и в случаи да означи един ръководител на школа (Платон например като „Имам на философите"). Но от гледна точка на шиизма става дума само за една метафорична употреба. В пряк и точен смисъл терминът се прилага единствено спрямо членовете на Дома на Пророка (*ахл ал-байт*), обозначени като „непогрешимите"; за дванайсетните шиити – това са „Четиринадесетте Пречисти" (*масум*), т. е. Пророка, дъщеря му Фатима и Дванайсетте Имами (вж. А, 4).

Тук можем да споменем само доктрините на двата главни клона на шиизма: дванайсетния шиизъм или накратко

„имамизъм", и седморния шиизъм или исмаилизъм. И при двата числото изразява един напълно съзнателен символизъм. Докато дванайсетната имамология символизира Небето на *дванайсетте* зодиакални съзвездия (както *дванайсетте* извора, избликнали от скалата, ударена от тоягата на Мойсей), седморната имамология на исмаилизма символизира седемте планетарни Небеса и техните подвижни звезди. Тя изразява един постоянен ритъм: всеки един от шестте големи пророци е имал *дванайсет* Имами, сходни едни на други (вж. А, 5); исмаилитският гносис пренася числото *дванайсет* върху *худжджа* на Имама. За дванайсетния имамизъм „плеромата на Дванайсетте" е вече привършена. Последният сред тях е бил и остава Дванайсетия Имам – Имама на времето (*сахиб аз-заман*); това е Имама, „скрит за сетивата, но присъстващ в сърцето", присъстващ едновременно в миналото и в бъдещето. Ще видим, че идеята за „скрития Имам" изразява *par excellence* религията на невидимия личен водач.

До шестия Имам – Джафар ас-Садик (ум. 148/765 г.), дванайсетните шиити и исмаилитите почитали същата линия на имамството. Или, принципно, освен предаденото от първия Имам, около учението на четвъртия, петия и шестия Имами (Али Зайн ал-Абидин, ум. 95/714 г., Мухаммад Бакир, ум. 115/733 г., Джафар ас-Садик, ум. 148/765 г.) са се формирали големите теми на шиитския гносис. Изучаването на корените на шиизма не може следователно да раздели двата клона един от друг. Пряката причина за тяхното разделение била преждевременната смърт на младия Имам Исмаил, вече облечен с власт от баща си Джафар ас-Садик. Ентусиазираните адепти, които, групирани около Исмаил, били склонни да наблегнат на т. нар. краен шиизъм, се присъединили към малкия му син Мухаммад ибн Исмаил. По името на техния Имам те били наречени исмаилити. Другите, напротив, се присъединили към новия Имам, облечен с власт от Имам Джафар, т. е. към Муса Казим – брат на Исмаил, като седми Имам. От Имам на Имам те пренасяли подчинението си чак до Дванайсетия Имам Мухаммад ал-

Махди, син на Имам Хасан ал-Аскари, загадъчно изчезнал в същия ден, в който починал младият му баща (вж. А, 7). Това са дванайсетните шиити.

А. ДВАНАЙСЕТНИЯТ ШИИЗЪМ

1. Периоди и извори

Тук не може да става въпрос за установяване на една синхронност между произведенията, илюстриращи мисълта, която се развива в двата главни клона на шиизма: дванайсетния имамизъм и седморния исмаилизъм. Така също с оглед на състоянието на изследванията все още не е дошъл часът за това. Докато от началото на IV/X век исмаилизмът е познал при Убайдуллах ал-Махди (296/909–322/933 г.) – основателя на фатимидската династия в Египет, един от онези триумфи в последователността на времето, чийто последици могат да бъдат фатални за една духовна доктрина, дванайсетният шиизъм е преминавал от век във век чак до възкачването на Сафавидите в Иран през XVI век през изпитанията, превратностите и гоненията, на които е било подлагано едно религиозно малцинство. Но то е оцеляло благодарение на своето непоколебимо съзнание да е свидетелят на истинския ислям, вярно на учението на светите Имами – „пазители на тайната на Пратеника на Бога". Интегралното учение на Имамите образува един масивен *корпус* – Сборника, от който век след век е черпила шиитската мисъл като мисъл, разцъфнала от самата пророческа религия, а не като плод на някаква външна връзка. Ето защо важно е тя да бъде поставена на привилегировано място в съвкупността на онова, което се означава като „islamска философия". Разбираме също, че няколко поколения шиитски теолози са били заети да съберат множеството предания от Имамите, да съставят от тях един *корпус* и да определят правилата, гарантиращи законността на „веригите на предаване" (*иснад*).

Могат да бъдат отличени четири големи периода:

1) Първият период е този на светите Имами и на техните ученици и приближени, някои от които като Хишам ибн

ал-Хакам – млад възторжен адепт на шестия Имам, вече са съставили сборници с техните учения освен своите лични произведения. Този период продължава до датата, която бележи „голямата Окултация“ (*ал-гайба ал-кубра*) на дванайсетия Имам (329/940 г.). Тази дата в същото време е и тази на смъртта на неговия последен *наиб* или представител Али ас-Самарри, който получил от самия Имам заповедта изобщо да не определя наследник. През същата година умира и големият теолог Мухаммад ибн Якуб Кулайни, който от Рай (Рагес), близо до Техеран, се отправил към Багдад, където в продължение на двайсет години работил, за да почерпи от самите извори хиляди предания (*хадис* и *ахбар*), които съставляват най-стария методичен *корпус* на шиитските предания (изд. Техеран,1955 г., в 8 тома, gr. in-8). Тук би могло да се споменат няколко други имена като това на Абу Джафар Кумми (ум. 250/903 г.) – близък на единайсетия Имам Хасан ал-Аскари.

2) Един втори период се простира от „голямата Окултация“ на дванайсетия Имам чак до Насируддин Туси (ум. 672/1273 г.) – шиитски философ и теолог, математик и астроном, съвременник на първото монголско нашествие. Този период е белязан главно с изработването на големите Сборници с хадиси на дванайсетните шиити благодарение на Ибн Бабуейх от Кум (наричан шейх Садук, ум. 381/991 г.) – едно от най-големите имена на шиитски теолози през епохата, автор на около 300 произведения; шейх Муфид (ум. 413/1022 г.) – също толкова плодовит автор; Мухаммад ибн Хасан Туси (ум. 460/1067 г.); Кутбуддин Саид Равенди (ум. 573/1177 г.). Това е и епохата на двамата братя Сайид Шариф Рази (ум. 406/1015 г.) и Сайид Муртаза Алам ал-Худа (ум. 436/1044 г.) – потомци на седмия Имам Муса Казим и ученици на шейх Муфид, и двамата автори на многобройни имамитски трактати. Първият е познат главно като съставител на *„Нахдж ал-балага“*. Това е и епохата на Фазл Табарси (ум. 548/1153 г. или 552/1157 г.) – автор на един прочут и монументален шиитски *„Тафсир“* (кораничен коментар); Ибн Шахр-Ашуб (ум. 588/1192 г.); Яхя ибн Батрик (ум. 600/1204 г.); Сайид Рази-

уддин Али ибн Таус (ум. 664/1266 г.) – всички автори на важни творби за имамологията. Би трябвало да се споменат много други имена за този период, който е свидетел, от друга страна, на появата на големите систематични исмаилитски трактати и тези на така наречените елинизиращи философи – от ал-Кинди до Сухраварди (ум. 587/1191 г.). С творчеството на Насир Туси завършва оформянето на шиитската философия, чиито първи систематични контури е дал Абу Исхак Наубахти (ум. ок. 350/961 г.) в една книга, която по-късно Аллама Хилли (ум. 726/1526 г.), ученик на Насир Туси, е трябвало да коментира в детайли. Датите тук вече преминават границата, определена за първата част на настоящото изследване, със смъртта на Авероес (1198 г.). Следващите сведения ще допълнят междувременно общата схема, която не можем да раздробим.

3) Един трети период се простира от Насир Туси до сафавидския Ренесанс в Иран, който е свидетел на разцвета на школата от Исфахан с Мир Дамад (1041/1631 г.) и неговите ученици. Това е един изключително плодотворен период, който точно подготвя този Ренесанс. От една страна, налице е продължаване на школата на Насир Туси с такива големи имена като Аллама Хилли и Афзал Кашани. От друга страна, се извършва едно необикновено сливане. Ибн Араби (ум. 638/1240 г.) емигрирал от Андалузия в Изтока, а учениците на Наджм Кубра се отдръпнали от Централна Азия в Иран и в Анадола пред монголския напор. Срещата на тези две школи отбелязала един голям полет на *метафизиката на суфизма.* Садуддин Хамуейх или Хамуи (650/1252 г.) – ученик на Наджм Кубра и съответно на Ибн Араби, е голямата фигура на суфизма на дванайсетния шиизъм през епохата. Неговият ученик Азиз Насафи разпространява творбите му. Алауддаулах Семнани (736/1336 г.) ще бъде един от големите учители на „интериоризираното“ тълкуване. В личността на Садруддин Куняуи се срещнали влиянието на Ибн Араби и това на Насир Туси. Проблемът за *уалая* (вж. А, 3) е обсъден обстойно; той отвежда обратно към изворите на шиитския гносис такива, каквито ги изважда на бял свят един пре-

дишен шиитски мислител – Хайдар Амоли (VIII/XIV век). Друго наистина забележително сливане: докато от исмаилитска страна падането на Аламут определя едно „влизане“ на исмаилизма в суфизма, то от страна на дванайсетния шиизъм през този период има една тенденция в същия смисъл. Хайдар Амоли полага голямо усилие, за да приближи един към друг шиизма и суфизма; той очертава една критична история на философията и на теологията в исляма в името на мистичната теософия. Ученик на Ибн Араби, на когото се възхищава и когото коментира, той се различава от него по един същностен въпрос. Съвременник е на Раджаб Бурси (чието основно произведение за шиитския гносис е от 774/1372 г.). Тук ще се съберат имената на големия суфийски шейх Шах Ниматуллах Уали (ум. 834/1431 г.) – един плодовит автор; двама ученици шиити на Ибн Араби – Саинуддин Туркех Исфахани (870/1427 г.) и Мухаммад ибн Аби Джумхур Ахсаи (ум. ок. 801/1495 г.); Мухаммад Шамсуддин Лахиджи (ум. 918/1512 г.) – коментатор на известния мистик от Азербайджан Махмуд Шабестари (ум. 720/1320 г. на 33-годишна възраст).

4) Четвъртият период, обявен по-горе като този на сафавидския Ренесанс и на школата на Исфахан с Мир Дамад (1041/1631 г.), Молла Садра Ширази (1050/1640 г.), техните ученици и учениците на техните ученици (Ахмад Алауи, Мухсин Фаиз, Абдурраззак Лахиджи, Кази Саид Кумми и други), е едно уникално явление в исляма, където се счита, че философията е приключила след Авероес. Тези големи мислители от епохата чувстват като съкровище на шиитското съзнание неразделимото единство на *pistis* и *gnosis*, на пророческото откровение и на философското разбиране, което задълбочава езотеричния му смисъл. Монументалното творчество на Молла Садра съдържа безценен коментар на *корпуса* от шиитски предания на Кулайни. Неколцина други му подражават, между които големият теолог Маджлиси – съставител на огромната творба *„Бихар ал-ануар“* (*„Океанът на светлините“*), вече споменат, без да е симпатизант на философите, но най-често самият той философ въпреки себе

си. Творбите ще бъдат упоменати във втората част на това изследване. Те ни отвеждат чак до епохата на каджарите, през която се появява важната шейхска школа вследствие на шейх Ахмад Ахсаи (ум. 1241/1826 г.) и накрая до наши дни, когато около творчеството на Молла Садра се очертава едно възраждане на традиционната философия.

По-горе цитирахме като компилация, каквато е била творбата на Шариф Рази (406/1015 г.), произведението, озаглавено *„Нахдж ал-балага"* (заглавие, което обикновено се превежда с *„Пътят на красноречието"*, но в което трябва да се разбира идеята за ползата, за зрелостта). Става дума за значителния сборник от *Logia* на първия Имам Али ибн Аби Талиб (проповеди, беседи, писма и т.н.). След Корана и *хадисите* на Пророка това е най-важното произведение не само за религиозния живот на шиизма като цяло, но и за философската му мисъл. *„Нахдж ал-балага"* действително може да се счита за един от най-важните източници на доктрините, изповядвани от шиитските мислители, именно тези от четвъртия период. Неговото влияние може да се почувства по няколко начина: логична координация на термините, дедукция на точните изводи, изработване на някои технически термини на арабски език, които навлизат в литературния и философски език с тяхното богатство и красота независимо от превода на текстове от гръцки на арабски език. Някои фундаментални философски проблеми, поставени от *Logia* на Имам Али, ще придобият цялата си широта при Молла Садра и в неговата школа. Ако се обърнем към разговорите на Имама с неговия ученик Кумайл ибн Зиад, в които той отговаря на въпроса: „Какво е истината?" (*хакика*) и описва езотеричната приемственост на Мъдреците в този свят и т.н., в тези страници откриваме един твърде характерен тип мислене.

Шиитската философия придобива с тази книга своята собствена физиономия, защото това е цяла една метафизика, която нашите мислители са извлекли от тази книга, считайки, че *Logia* на Имама образува един цял философски цикъл. Известни съмнения са били изказани относно автен-

тичността на някои части от тази компилация. Съвкупността във всеки случай е от далечна епоха и най-сигурният начин да се разбере съдържанието е да се подходи феноменологически, т. е. такова каквото неговото намерение предполага: който и да е този, който държи перото, именно Имама е, който говори. Откъдето е и влиянието на книгата.

Можем да съжаляваме, че философското изучаване на тази книга е било пренебрегвано досега на Запад. Защото при грижливото ѝ изучаване и посредством постепенните разработки на нейните коментатори (а те са били многобройни – както шиити, така и сунити: Майсам Бахрани, Ибн ал-Хадид, Хуи и други, а също и преводачите на персийски език), и ако обединим тази книга с *Logia* на всички други Имами, ще разберем защо философската мисъл трябваше да придобие размах и нови развития в шиитския свят в епоха, когато от дълго време философията беше престанала да бъде жива школа в света на сунитския ислям.

От всичко казано в твърде едри щрихи следва, че изходната точка за философския размисъл на шиизма е, заедно с Корана, съвкупността от *корпуса* предания на Имамите. Всяко усилие, имащо за цел да изложи разцвета на пророческата философия на този размисъл, ще трябва да вземе отправната си точка от същия извор. Има два нормативни принципа: 1) Би било неефективно да се започва извън историческата критика на „веригите на предаване; често в тях тази критика губи правата си. Единственият плодотворен метод е да се действа във феноменологията: да се вземат всички тези предания, живи от столетия такива, в каквито шиитското съзнание показва на себе си своя обект. 2) Няма по-добър път за систематизиране на малкия брой теми, взети тук под внимание, с цел да се означи пророческата философия, от следването на тези шиитски автори, които са ги коментирали. Така ще придобием една кратка цялостна схема без празен историцизъм (идеята за който дори не е подозирана от нашите мислители). Тук главно ще следваме коментарите на Молла Садра Ширази, Мир Дамад, както и твърде наситените страници на Хайдар Амоли. Текстовете

на Имамите, обяснени от тези коментари ни позволяват да съзрем същността на *шиизма* и това е проблемът, който ни е поставен.

2. Езотеризмът

1. В своята същност шиизмът е езотеризмът на исляма – това е изводът, който произтича от самите текстове, преди всичко от учението на Имамите. Съществува например значението, дадено на кораничния стих 33/72: *„Ние предложихме на небесата и на земята, и на планините отговорността (ал-амана), но те се възпротивиха да я носят и се уплашиха от нея. А човекът я понесе – той бе угнетител, невеж.“* Смисълът на този величествен стих, който полага в ислямската мисъл темата за *De dignitate hominis* (човешкото достойнство), не буди съмнение у шиитските коментатори. Стихът прави алюзия за „Божествените тайни“, за езотеризма на пророчеството, който светите Имами са предали на своите адепти. Това тълкуване може да се позове на едно изявление, направено от шестия Имам, утвърждаващ, че смисълът на стиха е *уалая*, чийто източник е Имама. Шиитските тълкуватели (от Хайдар Амоли до Молла Фатхуллах през последния век) показват, че насилието и невежеството на човека тук изобщо не се обръщат към неговото порицание, а към неговата похвала, защото е трябвало една върховна лудост, за да поеме той върху себе си това Божествено съхранявано. Дотам че човекът, символизиран в Адам, отрича, че има *друг* освен Бога, и има силата да носи опасния товар. Откакто се поддава на съзнанието, че има *друг* освен Бога, той предава това съхранимо, или по-точно го отхвърля и го отдава на недостойните, или просто отрича съществуването му. Във втория случай той свежда всичко до видимото писание. В първия случай той нарушава тази „дисциплина на аркана“ (*такия, китман*), повелена от Имамите, в съгласие с предписанието: *„Аллах ви повелява да връщате поверените имущества на техните собственици“*

(4/58). Това ще рече: Бог ви повелява да предавате само на онзи, който е достоен, който е „наследник“ на Божественото съхранение на гносиса. Цялото понятие за наука, която е духовно наследство (*илм ирси,* вж. по-долу А, 4), вече е указано тук.

Това е основанието, поради което петият Имам Мухаммад Бакир е декларирал (и всеки Имам след него го е повтарял): „Нашата кауза е трудна; тя налага едно сурово усилие. Могат да я постигнат само един Ангел от по-висок ранг, един изпратен пророк (*наби мурсал*) или един верен адепт, на когото Бог ще изпита сърцето за вярата.“ Шестият Имам Джафар ас-Садик също е уточнил: „Нашата кауза е една тайна (*сирр*) в друга тайна – тайната на нещо, което остава забулено, тайна, която само една друга тайна може да покаже; това е една тайна върху една тайна, която е забулена от една тайна.“ Или още: „Нашата кауза е истината и истината на истината (*хакк ал-хакк*); това е екзотеричното и това е езотеричното на екзотеричното, и това е езотеричното на езотеричното. Това е тайната и тайната на всяко нещо, която остава забулена, една тайна, която не се нуждае от друга тайна.“ Няколко стиха от една поема на четвъртия Имам Али Зайн ал-Абидин (ум. 95/714 г.) вече били обявили обсега на тези заявления,: „Поради моето Познание аз скривам радостните от страх, че един невеж, виждайки истината, ще ни смачка... – О, Господи! Ако аз разглася една перла от моя гносис, ще ми се каже: ти значи си почитател на идоли? – И ще има мюсюлмани, които ще сметнат за позволено да пролеят моята кръв. – Те смятат за отвратително онова, което им се представя за най-прекрасно.“

2. Бихме могли да увеличим цитиранията на подобни изказвания. Те свидетелстват чудесно за *ethos* на шиизма, за неговото съзнание да бъде езотеризмът на исляма и невъзможно е исторически да се изкачим по-високо от учението на Имамите, за да достигнем до изворите на езотеричния ислям. Следователно шиитите в истинския смисъл са тези, които поемат върху себе си тайните на Имамите. Обратно – всички онези, които са претендирали или претендират да ог-

раничат учението на Имамите до екзотеричното, до въпросите на правото и на обреда, осакатяват това, което дава същността на шиизма. Утвърждаването на езотеричното не означава чисто и просто премахване на *шариа*, на буквата и на екзотеричното (*захир*); то иска да каже, че лишена от духовната реалност (*хакика*) и от езотеричното (*батин*), позитивната религия е непрозрачност и покорство; тя не е нищо повече освен каталог от догми или катехизис, вместо да остане отворена за разцъфтяването на нови и непредвидени значения.

Оттук, според едно изказване на първия Имам, съществуват три групи хора: 1) Има т. нар. *алим раббани*, *theosophos* (теософ) *par excellence,* а именно Пророка и светите Имами. 2) Има такива, които се отварят за тяхната доктрина на спасението (*тарикат ан-наджат*) и се опитват да я открият и на другите. От поколение на поколение те винаги са били малцинство. 3) Съществува масата от онези, които остават затворени за това учение. „Ние (Имамите) сме Мъдреците, които наставляваме; нашите шиити са обучените от нас. Останалите, уви!, са пяната, отнасяна от течението." Езотеризмът се движи около двата фокуса – на *шариа* и на *хакика*, на религията на Закона – социалната религия и на мистичната религия – тази, която се води по духовния смисъл на кораничното Откровение. Ето защо той налага по същество една профетология и една имамология.

3. Профетологията

1. Най-старите сведения за установяване на ислямската профетология се съдържат в учението на Имамите. С оглед на това, което я мотивира, можем да кажем, че шиитската среда е била първоначално средата, където профетологията е била призвана да се появи, да бъде обмисляна, да се развие. Или, повече от всяка друга форма на мислене, която е намерила място в исляма, това е една „пророческа философия", която съответства всъщност на усещането на една

пророческа религия, тъй като „Божествената наука" е непредаваема; тя не е „наука" в обикновения смисъл на думата, а принадлежи само на един пророк, който я съобщава. Условията на това съобщаване, тези за плодотворността на неговото съдържание след като пророчеството е приключило, формират свойствения обект на една пророческа философия. Идеята за нея придобива облик заедно със самата идея за шиизма и ето защо тя не би могла повече да отсъства от една история на ислямската философия.

Първият факт, който трябва да се отбележи, е очевидният паралелизъм между доктрината за *акл* (разума, разсъдъка, *Nous*) при философите, последователи на Авицена, и доктрината за Духа (*рух*) в текстовете на шиитите, произхождащи от Имамите. Следователно първият дял на една пророческа философия, чиято тема е необходимостта от пророците, действа от две страни на събиращи се в една точка съображения. Както обявява един *хадис* на шестия Имам, записан от Ибн Бабуейх, пет Духа, или по-скоро пет степени или състояния на Духа, формират човека; на върха е Духа на вярата (*иман*) и Светия Дух. Петте са били актуализирани в тяхната тоталност само за пророците, Пратениците и Имамите; у истинските вярващи от тях има четири; при другите хора има три.

Съответно, философите от Авицена до Молла Садра, разглеждайки петте състояния на разума – от „материалния" разум или в потенция до *intellectus sanctus* (свещения разум), признават, че при повечето хора той съществува само в състояние на възможност; условията, които му позволяват да стане разум в действие, са събрани само при един малък брой. Оттук, как едно множество от хора, отдадени на своите нисши подтици, би могло същевременно да се обособи в общност, съблюдаваща един и същ закон. За Бируни естественият закон е законът на джунглата; антагонизмът между хората може да бъде преодолян само чрез един Божествен Закон, обявен от един пророк, един Божествен Пратеник. Или, тези песимистични съображения на Бируни и на Авицена само възпроизвеждат почти буквално

учението на Имамите такова, каквото ни го представя Кулайни в началото на книгата *„Китаб ал-худжджа"*.

2. Все пак шиитската профетология изобщо не произхожда от една проста позитивна социология; заложена е духовната участ на човека. Тезата на шиитите, отричаща (противно на карматите и ашаритите) възможността да се *види* Бога в този свят или в отвъдния, е в съгласие с развитието при самите Имами на една наука на сърцето, на едно познание чрез сърцето (*марифа калбия*), което, обхващайки всички рационални и свръхрационални сили, вече очертава характерната гносеология на една пророческа философия. В такъв случай, от една страна, необходимостта от пророчеството означава нуждата от тези вдъхновени хора, почти може да се каже свръхчовеци, без това да налага идеята за едно Въплъщение, „Божествен човек или Божествен господар в човешка форма" (*инсан раббани, рабб инсани*). От друга страна, шиитската профетология ясно ще се разграничи от първоначалните школи на сунитската ислямска мисъл. Ашаритите (вж. гл. III, 3), отхвърляйки всяка идея за *тартиб*, т. е. цялата йерархизирана структура на света с междинните причини, разрушили дори основата на пророчеството. От своя страна, крайните мутазилити (Рауанди) правели следното възражение: или пророчеството е в съгласие с разума, или не е. В първия случай то е излишно, във втория случай трябва да бъде отхвърлено. Мутазилитският рационализъм не е могъл да предусети нивото на битието и на съзнанието, където неговата дилема се оказва изветряла.

Този посредник, нуждата от когото показва шиитската профетология, е обозначен технически с термина *худжджа* (доказателството, поръчителят на Бога за хората). Но идеята и функцията надхвърлят границите на една епоха; присъствието на *худжджа* трябва да бъде постоянно, дори ако става дума за едно невидимо присъствие, непознато за масата от хора. Ако терминът е приложен към Пророка, впоследствие той е приложен, и дори по-специално, към Имамите (в йерархията на исмаилизма от Аламут *худжджа* става в някакъв смисъл една двойна духовност на Имама, вж. Б,

II). Идеята за *худжджа* включва вече неразделимостта на профетологията и имамологията; и тъй като надхвърля времето, тя се връща към една метафизична реалност, чието въображение ни води обратно към гностическата тема за небесния *Anthropos.*

3. Едно наставление на Имам Джафар обявява: „Човешката Форма е най-висшето свидетелство, чрез което Бог удостоверява Своето Творение. Тя е *Книгата,* която Той е написал със Своята ръка. Тя е *Храма,* който Той е съградил чрез Своята мъдрост. Тя е обединението на Формите на всичките светове. Тя е компендиумът на скритите знания в *Tabula secreta* (*лаух махфуз*). Тя е видимият свидетел, отговарящ за всичко невидимо (*гайб*). Тя е гарантът, доказателството срещу всеки отрицател. Тя е правият Път, проправен между Рая и Ада".

Такава е темата, която шиитската профетология е изяснила. Тази човешка Форма в своята предвечна слава е наречена Адам в истинския и реалния смисъл на думата (*адам хакики*), *Homo maximus* (*инсан кабир*), Върховния дух, Първия Разум, Върховния Калем, Върховния Халиф, Полюса на Полюсите. Този небесен *Anthropos* е облечен с власт и е носител на вечното пророчество (*нубууа бакия*), на изконното първоначално пророчество (*нубууа аслия хакикия*) – това, което се е появило преди времената в небесния Плером. Така също той е *хакика мухаммадия* – вечната Мухаммадова Реалност, Светлината на Мухаммадовата слава, Мухаммадовият Логос. За него Пророка прави алюзия, когато казва: „Бог създаде Адам (*Anthropos*) по образа на Своята собствена Форма." И бивайки земната епифания (*мазхар*) на този *Anthropos,* Пророка обявява от първо лице: „Първото нещо, което Бог сътвори, беше моята Светлина" (или Разума, или Калема, или Духа). И това е искал да означи, казвайки: „Аз бях вече Пророк, докато Адам (земният Адам) беше още между водата и глината" (т. е. все още не беше оформен).

Сега тази вечна пророческа Реалност е едно двойно единство. Тя има две „измерения": външно или екзотерично, вътрешно или езотерично. *Уалая* е точно езотеричното

на това вечно пророчество (*нубуua*); тя е реализацията на всички съвършенства според езотеричното, преди времето, и тяхната непрекъснатост във вековете. Както екзотеричното „измерение“ е имало своето последно земно проявление в личността на Пророка Мухаммад, така също би трябвало неговото езотерично „измерение“ да има своята земна епифания. То е било в личността на онзи, който от всички хора е бил най-близо до Пророка: Али ибн Аби Талиб – първият Имам. Откъдето той е можел да каже като отглас на погорната сентенция: „Аз бях вече един *уали* (светец), докато Адам (земният Адам) беше още между водата и глината.“

Между личността на Пророка и тази на Имама има, преди тяхното земно родство, една духовна връзка (*нисба манауия*), основана още в тяхното предсъществуване: „Аз и Али, ние сме една и съща Светлина.“ „Аз бях с Али една и съща Светлина четиринайсет хиляди години преди Бог да е сътворил земния Адам“. После, в същия *хадис,* Пророка подсказва как тази единствена Светлина напредвала от поколение на поколение в пророците, за да се раздели в две семена и да се изяви в техните две личности; тогава той заключил, обръщайки се към Имама: „Ако не се страхувах, че една група от моята общност ще извърши спрямо теб крайността, която сториха християните по отношение на Исус, щях да кажа за теб нещо, което щеше да направи така, че ти нямаше да минеш покрай някоя група, без да съберат прахта от твоите стъпки, за да потърсят изцеление в нея. Но стига, че ти си част от самия мен и аз съм част от самия теб. Ще наследи от самия мен този, който наследи от теб, защото ти си във връзка с мен, както Арон във връзка с Мойсей с тази разлика, че след мен няма да има повече пророци.“ И накрая е това изявление с решаващо значение: „Али беше изпратен *тайно* с всеки пророк; с мен той беше изпратен явно.“ Това последно изявление добавя към предходните цялата желана точност. Мухаммадовият Имамат като езотеризъм на Исляма е *eo ipso* езотеризмът на всички предишни пророчески религии.

4. Чрез твърде кратките указания, дадени тук, се изясня-

ва дейността на шиитските мислители относно категориите за пророчеството и *уалая*. Има едно абсолютно пророчество (*нубууа мутлака*) – общо и главно, и има едно ограничено и обособено пророчество (*мукайада*). Първото е това, което е присъщо на абсолютната Мухаммадова Реалност – интегрална и изначална, от предвечността към следвечността. Второто е съставено от частичните реалности на първото, т. е. от частичните епифании на пророчеството, каквито са имали ред по ред *набиина* или пророците, чийто печат бил Пророка на исляма, бивайки също и епифанията на *хакика мухаммадия*. Същото е относно *уалая*, която е езотеризмът на вечното пророчество: има една абсолютна и главна *уалая*, а има и една ограничена и обособена *уалая*. Така както съответното пророчество на всеки от пророците е една частична реалност и епифания (*мазхар*) на абсолютното пророчество, така *уалая* на всички *аулия* (Приятелите на Бога, хората на Бога) е всеки път една частична реалност и епифания на абсолютната *уалая*, чийто Печат е първият Имам, докато печатът на Мухаммадовата *уалая* е Махди – дванайсетият Имам (скритият Имам). Мухаммадовият имамат, т. е. плеромът на Дванайсетте, е също Печата (*хатим*) на *уалая*. Съвкупността от *наибиина* (пророците) е спрямо Печата на пророчеството в същото отношение, каквото е самият той спрямо Печата на *аулия*.

Така разбираме, че същността (*хакика*) на Печата на пророците и тази на Печата на *аулия* е една и съща, разглеждана по отношение на екзотеричното (пророчеството) и по отношение на езотеричното (*уалая*). Настоящата ситуация е такава. Целият ислямски свят изповядва единодушно, че цикълът на пророчеството е бил затворен с Мухаммад – Печата на пророците. Но за шиизма със затварянето на цикъла на пророчеството е започнал цикълът на *уалая*, този на духовното Посвещение. В действителност по-нататък ще уточним, че това, което според шиитските автори е приключило, е „законодателното пророчество“. Колкото до пророчеството, съвсем накратко, то обозначава духовното състояние на онези, които преди исляма са се наричали *набиина*

(пророци), но които отсега нататък ще бъдат назовавани като *аулия*; името се е променило, състоянието остава. Тук е характерният възглед на шиитския ислям, в който ферментира очакването за едно бъдеще, към което той остава отворен. Този възглед почива върху една класификация на пророците, самата тя основана върху пророческата гносеология, преподавана от самите Имами (вж. А, 5). Тя определя, от друга страна, един порядък на предимство между *уали, наби* и *расул*, чието разбиране е различно според дванайсетния шиизъм и според исмаилизма.

Отличава се действително по отношение на *нубуua*, една *нубууат ат-тариф* – обучаващо „гностическо" пророчество, и една *нубууат ат-ташри* – законодателно пророчество. Последното е всъщност *рисаля* – пророческата мисия на *расул* или Пратеника, чиято мисия е да обяви на хората *шариа*, Божествения закон, „Небесната Книга, слязла в сърцето му". Имало е многобройни изпратени пророци (*наби мурсал*), докато серията от великите пророци, които са имали мисията да известят един *шариа*, се ограничава до *улу ал-азм* (хората на решителността), до шестима: Адам, Ной, Авраам, Мойсей, Исус, Мухаммад – или до седмина, в някои предания, считайки Давид и неговия псалтир.

5. Ситуацията, определена от тази профетология, се изразява *par excellence* в определението за отношението между *уалая*, пророчеството (*нубуua*) и мисията на Пратеника (*рисаля*) и съответно между личността на *уали,* тази на Пророка и тази на Пратеника. Ако изобразим трите понятия чрез три концентрични кръга, *уалая* е представена чрез централния кръг, тъй като тя е езотеричното на пророчеството; то пък е представено чрез средния кръг, като биващо езотеричното или „вътрешното" на мисията на Пратеника, която е представена от външния кръг. Всеки *расул* е също *наби* и *уали.* Всеки *наби* е също *уали. Уали* може да бъде и не повече от *уали*. Парадоксално следва, че редът на предимство между квалификациите е обратен на реда на предимство между личностите. Нашите автори го обясняват по следния начин.

Тъй като *уалая* е сърцевината и езотеричното, тя е по-важна от екзотеричната външност, защото последната има нужда от нея: както мисията на Пратеника предполага духовното състояние на *наби,* а то пък на свой ред предполага *уалая*. Колкото едно нещо е по-близо до вътрешните реалности, толкова повече то е самодостатъчно и е по-голяма близостта му с Бога, която зависи от вътрешните реалности на едно същество. Следователно *уалая*, качеството на Приятеля на Бога – посветен и духовен посветител, е по-издигнато от качеството на *наби*, а то пък е по-издигнато от качеството на Пратеника (нарастваща обективност). Или, както нашите автори повтарят: *рисаля* е като обвивката, *нубуua* е като ядката, *уалая* е като маслото на тази ядка. С други думи: мисията на Пратеника без състоянието на *наби* би била като *шариа* – позитивната религия, лишена от *тарика* – мистичния път, като екзотеричното без езотеричното, като обвивката, изпразнена от ядката. А състоянието на *наби* без *уалая* би било като мистичния път (*тарика*), лишен от духовната реализация (*хакика*), като езотеричното без езотеричното на езотеричното (*батин ал-батин*), като ядката без маслото. Ще преоткрием в гносеологията (вж. А, 5) едно аналогично отношение между понятията *уахи, илхам* и *кашф.*

Все пак, когато така утвърждават превъзходството на *уалая*, дванайсетните шиити не разбират безпрекословно, че личността на *уали* превъзхожда тази на *наби* или на Пратеника, а че от трите качества, разглеждани в една и съща личност, тази на Пророка на исляма, *уалая* е, която има предимство, защото тя е изворът, основата и поддръжката за другите две. Откъдето е очевидният парадокс: при все че *уалая* има предимството, то в конкретния случай именно Пророка-Пратеник е, който има превъзходството, тъй като събира трите качества – той е *уали-наби-расул*. Ще наблюдаваме заедно с Хайдар Амоли, че тук, върху тази точка, се разделят дванайсетният шиизъм и исмаилизмът, по-точно реформираният исмаилизъм от Аламут, който може би е преоткривал само дълбокото намерение на първоначалния

шиизъм. Както ще видим по-нататък (Б, II), позицията на исмаилизма от Аламут е била не по-малко твърда: щом като *уалая* превъзхожда качеството на пророка-пратеник, щом като *уалая* на Имама е предписана за езотеричното, докато пророчеството на Пратеника (законодателя) е предписано за екзотеричното, и – накрая – щом като езотеричното има предимство спрямо екзотеричното, трябва да се направи извод за фундаменталното превъзходство на Имама пред Пророка и независимостта на езотеричното спрямо екзотеричното. В замяна позицията на дванайсетния шиизъм (въпреки винаги скритата склонност на шиизма да изповядва превъзходството на Имама) е направила усилие да запази равновесието; всяко екзотерично, което не се опира върху едно езотерично, е в действителност неверие (*куфр*), но в замяна всяко езотерично, което не поддържа едновременно съществуването на екзотеричното, е разюзданост. Виждаме, че според това дали се възприема имамитската или исмаилитската теза, връзката на профетологията и имамологията преобръща своя смисъл.

4. Имамологията

1. Идеята за Имама е постулирана чрез двойния аспект на „вечната Мухаммадова Реалност", описана по-горе (А, 3) и включваща в себе си, между другото, че цикълът на пророчеството е последван от цикъла на *уалая*. Първата тема, върху която дълго наблягат разговорите на Имамите, е необходимостта от един „Крепител на Книгата" (*кайим ал-куран*) подир Пророка, който известява. Тази тема дава място за твърде оживени диалози в обкръжението на Имамите, дори за дискусии с някои мутазилити (вж. III), където сред действащите лица се отличава младият Хишам ибн ал-Хакам – любим ученик на шестия Имам. Тезата, която се противопоставя на противниците, е, че текстът на Корана не е достатъчен сам по себе си, тъй като има скрити значения, езотерични дълбочини, очевидни противоречия. Това

не е книга, чието знание може да бъде възприето чрез обикновената философия. Необходимо е „връщане" (*тауил*) на текста в плана, в който неговият смисъл е верен. Това не е работа на диалектиката, на *калям*; този *истински смисъл* не се конструира чрез силогизми. Необходим е човек, който едновременно да е духовен наследник и да е вдъхновен човек, притежаващ езотеричното (*батин*) и екзотеричното (*захир*). Този е *худжджа* на Бога, Крепителя на Книгата, Имама или Водача. Усилието на мисълта тогава ще се приложи в разглеждането каква е същността на Имама в личността на Дванайсетте Имами.

Молла Садра, коментирайки текстовете на Имамите по тази точка, обявява в тях предварителните философски допускания: това, което няма причина (т. е. е *ab-imo*), не може да бъде познато; неговата същност не може да бъде дефинирана; никакво доказателство не може да бъде дадено за него, изхождайки от нещо друго, защото *Той Самият* е доказателството. Можем да познаем Бога само чрез Бога, а не *изхождайки* от тварното, както правят теолозите на *калям,* нито изхождайки от несигурното битие, както правят философите (*фаласифа*). Невъзможно е да се достигне до висшите познания освен чрез Божественото откровение (*уахи*) или вдъхновение (*илхам*). След Пророка, който е бил *худжджа* на Бога, е невъзможно Земята да остане лишена от *худжджа* – поръчител на Бога, отговорен пред Него за хората, за да могат да се доближат до Него. Той може да бъде познат публично или напротив, да бъде скрит за масата, забулен с един начин на съществуване *incognito*. Той е необходимият Водач за скритите значения на Книгата, които изискват една Божествена светлина, един вътрешен взор, едно духовно чуване. Имамологията е един съществен постулат на пророческата философия като първият въпрос е: кой след Пророка можел да претендира за качеството Крепител на Книгата?

2. Свидетелствата са единодушни. Един от най-прочутите сподвижници на Пророка, Абдуллах ибн Аббас, предава дълбокото впечатление, изпитано от всички, които слушали

Али да коментира *„Фатиха“* (първата сура на Корана). Налице е и това свидетелство на самия първи Имам: „Нито един стих от Корана не слизаше (не беше даван като откровение) върху Пратеника на Бога, без после той да ми го продиктува и без да ме накара да го рецитирам. Аз го записвах с ръката си и той ми предаваше неговия *тафсир* (буквалното обяснение) и *таuил* (духовното тълкуване), *насих* (отменящия) и *мансух* (отменяния стих), *мухкам* и *муташабих* (сигурния и двусмисления стих), частното и общото. И той молеше Бога да увеличи моята възприемчивост и моята памет. После полагаше ръка върху гърдите ми и молеше Бога да изпълни *сърцето* ми с познание и възприемане, със съждение и светлина.“

Именно пак мотивът на *сърцето* е, към който прибягват нашите текстове, за да направят разбираема функцията на Имама: той е за духовната общност това, което е *сърцето* за човешкия организъм. Самото сравнение ще послужи в подкрепа на интериоризацията на имамологията. Когато Молла Садра например говори за „тази небесна (*малакути*) реалност, която е Имаматът в човека“, той указва още чрез това как имамологията дава плодове в мистичния опит. Така също в *сърцето* на шиитите се намира Имама, скрит до Деня на Възкресението. По-нататък ще посочим дълбокото значение на *гайба* (окултацията на Имама) – този Божествен *инкогнито,* който е същностен за една пророческа философия, тъй като той предпазва Божественото да не се превърне в *обект*, както го опазва и от всякаква социализация. Авторитетът на Имама е нещо съвсем различно от догматичната магистратура, ръководеща една Църква. Имамите били посветени в скрития смисъл на Откровенията; самите те наследници, те са предоставили наследието в полза на онези, които са били способни да го приемат. Едно основно понятие на гносеологията е това за *илм ирси* – една наука, която е духовно наследство. Ето защо шиизмът не е както е прието да се нарича една „религия на авторитета“ в смисъла на една Църква. В действителност Имамите са изпълнили своята земна мисия; те не са повече физически в този свят.

Тяхното присъствие продължава да бъде свръхсетивно; освен това то е един „духовен авторитет“ в истинския смисъл на думата. Тяхното учение продължава да е в сила и то е в основата на цялата херменевтика на Книгата.

Първият сред тях – първият Имам, е квалифициран като основа на Имамата. Но шиитското представяне не може да го отдели от *единайсетте* други Фигури, които образуват заедно плерома (целостта) на Имамата, тъй като законът на числото *дванайсет* – символичен шифър на една тоталност, е константа на всички периоди на цикъла на пророчеството (споменахме по-горе някои потвърждения: дванайсетте знака на зодиака, дванайсетте извора, избликнали от скалата, ударена от тоягата на Мойсей; връзката с дванайсетте месеци на годината е в хармония със старите теологии на *еона*). Всеки от големите пророци, възвестители на един *шариа*, е имал своите дванайсет Имами. Самият Пророк е казал: „Бог да поеме грижата след мен за Али и *аусия* (наследниците) на моето потомтво (единайсетте), тъй като те са Водачите. Бог им е дал моето разбиране и моята наука, което ще рече, че имат същия ранг като мен, що се отнася до достойнството за моето наследяване и за Имамата.“ Както Хайдар Амоли казва: „Всичките Имами са една и съща Светлина (*нур*), една и съща Същност (*хакика*, οὐσία), представена в дванайсет личности. Всичко, което е приложимо към един от тях, е еднакво приложимо към всеки от останалите.“

3. Този възглед се основава върху цяла една метафизика на имамологията, получила значително развитие, от една страна, в исмаилитската теософия, от друга – в лоното на дванайсетния шиизъм, особено в шейхската школа. Предпоставките за нея са дадени от самите текстове на Имамите. За да се разбере нейният обсег, необходимо е да се припомни също, че ако имамологията се е озовала пред същите проблеми както христологията, това винаги е било поради склонността към решения, които, отхвърляни от официалното християнство, се доближавали до гностически схващания. Когато се разглежда връзката на *лахут* (Божествено) и

насут (човешко) в личността на Имамите, никога не става дума за нещо като ипостазен съюз на две природи. Имамите са Божествени епифании, теофании. Техническата лексика (*зухур, мазхар*) винаги се отнася до сравнението с феномена на огледалото: образът, който се показва в огледалото не е въплътен (нито е иманентен) в субстанцията на огледалото. Така възприети като Божествени епифании, ни повече, ни по-малко, Имамите са Имената на Бога и като такива те предпазват от двойната опасност от *ташбих* (антропоморфизъм) и от *татил* (агностицизъм). Тяхното предсъществуване като Плером на съществата от светлина е вече потвърдено от шестия Имам: „Бог ни създаде от Светлината на Своето величие, а от глината (на нашата светлина) Той сътвори Духовете на нашите шиити." Ето защо техните имена били записани с пламтящи букви върху мистериозната смарагдова Плочка в притежание на Фатима – началото на тяхното потомство (тук ще си припомним *Tabula smaragdina* в херметизма).

Квалификациите, които Имамите получават, ще бъдат разбрани в действителност само ако те се разглеждат като Фигури на Светлината, пракосмически същности. Тези квалификации са били потвърдени от самите тях по време на тяхната земна епифания. Кулайни е събрал голям брой от тях в обемистата си компилация. Така етапите на прочутия стих за Светлината (Коран, 24/35) са сътнесени съответно към Четиринайсетте Пречисти (Пророка, Фатима, Дванайсетте Имами). Те са единствените съвършено „чисти" (*масум*), запазени и имунизирани от всяка нечистота. Петият Имам заявява: „Светлината на Имама в *сърцето* на вярващите е по-блестяща от слънцето, което разпръсква дневната светлина." Имамите в действителност са тези, които озаряват сърцето на вярващите, докато онези, които Бог забулва от тази светлина, са със затъмнени сърца. Те са стълбовете на Земята, Знаците (*аламат*), които Бог споменава в Своята Книга, тези, на които е дадена преливащата мъдрост. Те са халифите на Бога върху Земята, Праговете, през които се напредва към Него, Избраниците и наследни-

циите на пророците. Коранът води към Имамите (като теофанични фигури Имамите вече не са само водачи на скрития смисъл, те самите са езотеричният смисъл). Те са рудникът на гносиса, дървото на пророчеството, мястото на посещение на Ангелите, наследниците на познанието – едни от други. В тях е тоталността на „низпосланите“ (откровени) книги на Бога. Те знаят върховното Име на Бога. Те са еквивалент на свода на съюза при Израилевите синове. За тяхното слизане върху земята прави алюзия слизането на Духа и на Ангелите в Нощта на Предопределението (сура 97). Те знаят всички познания, „донесени“ чрез Ангелите на пророците и Пратениците. Тяхното познание обхваща тоталността на времената. Те са *мухаддасун* („тези, на които Ангелите говорят“, вж. А, 5). Защото те са светлината на сърцето на вярващите, а прочутата максима (*хадис* на Пророка – бел. прев.), известяваща, че „този, който познае себе си, познава своя Господ“, иска да каже: „Този познава своя Имам“ (т. е. Лицето на Бога за него). И обратно, този, който умре, без да познае своя Имам, умира със смъртта на неосъзнатите, т. е. без да познае себе си.

4. Тези утвърждения имат своята кулминационна точка в прочутата „Проповед на великото Обявление“ (*„Хутбат ал-баян“*), приписвана на първия Имам, но в която се изразява един вечен Имам: „Аз съм Знака на Всемогъщия. Аз съм гносисът на мистериите. Аз съм Прага на Праговете. Аз съм запознатият с блясъците на Божественото Величие. Аз съм Първия и Последния, Проявения и Скрития. Аз съм Лицето на Бога. Аз съм огледалото на Бога, върховният Калем, *Tabula secreta.* Аз съм този, който в Евангелието е назован Илия. Аз съм този, който притежава тайната на Пратеника на Бога.“ И проповедта продължава с произнасянето на седемдесет такива необикновени уверения. Каквато и да е епохата (много по-древна във всеки случай от тази, която са считали някои критици), тази *хутба* ни показва плодотворността в шиитската имамология на гностическата тема за небесния *Anthropos* или за „вечната Мухаммадова Реалност“. Твърденията на Имамите стават напълно разби-

раеми чрез това, което преди вече казахме. Защото „тяхната *уалая* е езотеричното на пророчеството“, те са най-сетне ключът на всички коранични сигли, т. е. на мистериозните букви, записани в началото или в заглавието на някои сури на Корана.

И тъй като всички те са една Същност, една Светлина, това, което се казва за Имама като цяло, се отнася за всеки от Дванайсетте. Както се появяват върху плана на историята, те се следват така: 1) Али – Емира на вярващите (ум. 40/661 г.); 2) Ал-Хасан ал-Муджтаба (ум. 49/669 г.); 3) Ал-Хусайн Сайид аш-шухада (ум. 61/680 г.); 4) Али Зайн ал-Абидин (ум. 95/714 г.); 5) Мухаммад Бакир (ум. 115/733 г.); 6) Джафар ас-Садик (ум. 148/765 г.); 7) Муса ал-Казим (ум. 183/799 г.); 8) Али Риза (ум. 203/818 г.); 9) Мухаммад Джауад ат-Таки (ум. 220/835 г.); 10) Али ан-Наки (ум. 254/868 г.); 11) Ал-Хасан ал-Аскари (ум. 260/874 г.); 12) Мухаммад ал-Махди – *ал-кайим, ал-худжджа*. Всички повтаряли, че са наследниците на познанията на Пратеника на Бога и на всички предишни пророци. Гносеологията ще ни покаже смисъла на това качество – наследник. Предходното вече ни позволява да разрушим един предразсъдък или недоразумение. Никога телесната възходяща линия, връщаща се към Пророка, не е била достатъчна да направи някого Имам (необходимо е освен това *насс* и *исма*, обличане във власт и непогрешимост). Техният имамат, още повече, не се дължи на тяхното земно родство с Пророка. Трябва по-скоро да се каже напротив, че тяхното земно родство, което е налице, е знакът за тяхното единство с Пророка в Плерома.

5. От друга страна, тук е мястото накратко да се констатира, че понятието за *уалая* има такива корени в шиизма, че изглежда неразделимо от него. При все това то е било разединено и цялата история на суфизма, а не на шиизма, както вече казахме, е, чиито извори все още не са напълно осветени. *Уалая* тогава губи опората, извора и единството си; пренася се на Пророка това, което се е отнасяло до Имама. Щом веднъж *уалая* е изтръгната по този начин от имамологията, ще се стигне до друго едно тежко следствие.

За наследници на пророците и на Пророка ще минат „четирите имами“, основатели на четирите правни школи (ханбалитска, ханифитска, маликитска, шафиитска) на сунитския ислям. Органичната връзка, биполярността на *шариа* и на *хакика*, се оказала разкъсана и точно оттам е консолидирането на законовата религия, на чисто юридическото тълкуване на исляма. Можем да доловим в това, при началото му, едно явление на лаицизация и на твърде характерна социализация. *Батин* изолиран от *захир,* дори отхвърлен – ето такава е цялата ситуация на философите и на мистиците, която се оказва подправена, ангажирана в един все „по-компрометиран“ път. За това явление, неанализирано досега, пълна идея дава протестът на всички шиити (начело с Хайдар Амоли), които, разбирайки съвсем добре първоначалната причина за свеждането на исляма до една чисто законова религия, отричат на „четирите имами“ качеството наследници на Пророка. На първо място поради това, че тяхното знание, бивайки изцяло екзотерично, изобщо няма природата на наука, която е духовно наследство (*илм ирси*). Второ, поради това, че *уалая* прави точно Имамите наследници на *батин*. Шиитската гносеология ни позволява да разберем залога и трудността на положението.

5. Гносеологията

1. Има съществена връзка между гносеологията на една пророческа философия и феномена на свещената Книга, „низпослана от Небето“. За един философски размисъл, извършван в недрата на общност от *ахл ал-китаб* (хората на Книгата), темата за пророческото вдъхновение трябва да бъде привилегирована. Пророческата философия разцъфтява в шиитския ислям, където намира свойствената си тоналност, докато в същото време нейната ориентация дълбоко се различава от ориентацията на християнската философия, центрирана върху факта за Въплъщението като влизане на Божественото в историята и в хронологията. Отношенията

на вярата и знанието, на теологията и на философията няма да бъдат възприети идентично от двете страни. Тук гносеологията ще се привърже към свръхсетивното познание; тя ще установи в него категориите в зависимост от пророческото познание и в зависимост от йерархията на личностите, която определя връзката, описана по-горе, между *нубууа* и *уалая*. Разбира се, рационалната диалектика на *мутакаллимун* е била без възможности за тази пророческа философия. Тези, които я възприемали присърце, били *хукама илахиун*, буквално, вече видяхме, *theosophoi* (теософите).

Хадисите, които в *корпуса* на Кулайни, ни предават най-вече гносеологическата доктрина на петия, шестия и седмия Имам, полагат една класификация на степените на познанието и на пророческите личности в зависимост от степента на посредничеството на Ангела. Тази връзка между гносеологията и ангелологията ще позволи на философите (*фаласифа*) да отъждествят Ангела на Познанието и Ангела на Откровението. Но би било пълно объркване да се гледа на такова отъждествяване на *акл* (Разума) и на *рух* (Духа), *Νους* и *Πνευμα* като на една рационализация на Духа. Идеята за *акл* (*intellectus, intelligentia*) не е тази за *ratio* (можем дори да кажем, че ангелологията, солидарна с гносеологията и космологията на Авицена, е, която ще причини несполуката на латинския авиценизъм през XII век, тъй като латинската схоластика тогава поела в съвсем друга посока). Освен това, трябва да се подчертае, че класификацията на пророците и начините на познание, които им съответстват, имат за източник учението на Имамите и че ни е невъзможно да достигнем до един по-древен източник.

2. Изброени са четири категории, описани и разяснени от Имамите. 1) Съществува пророкът или *наби*, който е пророк само за себе си. На него не му се пада да извести посланието, което е получил от Бога, защото това е едно съвсем лично послание. Това е донякъде едно „непреходно“ пророчество, което не преминава границите на неговата личност. Той е „пратеник“ единствено за самия себе си. 2) Съществува *наби*, който има видения и чува гласа на Ангела

насън, но не вижда Ангела в будно състояние, и също не е изпратен до никого (цитира се като пример случаят с Лот). 3) Към двете категории *наби* направо се добавя тази на пророка, който има видение или възприема гласа на Ангела не само насън, но и в състояние на *будност*. Той може да бъде изпратен до една по-малобройна или по-многобройна група (цитира се като пример случаят с Йон). Такъв е случаят с *наби мурсал* – изпратен пророк, когото разглеждаме единствено с *нубууат ат-тариф* – наставляващо, уведомяващо пророчество. 4) В категорията на пророците-пратеници се отличава подгрупата на шест (или седем) големи пророци (Адам, Ной, Авраам, Мойсей, Давид, Исус, Мухаммад) – Пратеници с мисията (*рисаля*) да обявят един *шариа*, един нов Божествен Закон, отменящ предишния; това собствено е *нубууат ат-ташри* или законодателното пророчество (вж. А, 3). Най-сетне се уточнява, че *рисаля* може да бъде дадена само на един *наби*, чието качество на пророк, *нубууа*, е достигнало своята зрялост така, както *нубууа* може да се даде на онзи, чиято *уалая* напълно се е развила. Съществува нещо като прогресиращо Божествено посвещение.

Изведнъж се налагат две забележки. Първата засяга вмешателството тук също на понятието *уалая*. Що се отнася до първите две категории *наби*, всички наши коментатори ни съобщават, че техният случай е просто този на *аулия*; те са „хората на Бога“, притежаващи знания, които не са придобили отвън (*иктисаб*) чрез човешко обучение. При все това те нямат виждането, за което става дума, именно виждането на Ангела, който „проектира“ тези знания в тяхното сърце. Дава ни се обаче едно съществено уточнение: думата *уали* (приятел или любим на Бога) не е била използвана за никой от *аулия* от периодите на предишните пророчества до мисията на Пророка на исляма. Те били назовавани просто *анбия* (мн. ч. на *наби*) – пророци (тук можем да се замислим за *бени ха-небиим* от Библията). След исляма не може да се използва повече терминът *наби*, казва се *аулия*. Но между *уалая* и простото пророчество (това, което не е придружено с мисията за разкриване на един *шариа*) – има разлика само

в употребата на думата, а не що се отнася до идеята или до обозначението. Гносеологически случаят с древните *анбия* е точно същия като този с Имамите: те възприемат Ангела слухово насън (*мухаддасун*, „тези, на които Ангелите говорят“). Такова становище е от решаващо значение. То полага цялата шиитска идея за цикъла на *уалая*, следващ цикъла на пророчеството, и прави възможно, тъй като самото „законодателно пророчество“ е затворено, продължаването под думата *уалая* на едно „езотерично пророчество“ (*нубууа батиния*), т. е. продължаването на йероисторията (вж. А,6).

Втората забележка е: категориите на пророческата гносеология са установени в зависимост от посредничеството – видимо, слухово или невидимо, на Ангела, т. е. в зависимост от съзнанието, което личността може да придобие от него. Мисията на Пратеника налага виждането на Ангела в будно състояние (виждане, чиято модалност ще бъде обяснена от един начин на възприемане, различен от сетивното възприемане). Именно това е, което собствено се обозначава като *уахи* (Божествено съобщаване). Относно другите категории се говори за *илхам* (вдъхновение), допускащо различни степени, и за *кашф*, мистично разбулване. Един *хадис* обявява, че „Имама чува гласа на Ангела, но не го вижда нито насън, нито в будно състояние“.

3. Тези различни състояния на висше познание, на *йерогносис*, дълго са задържали вниманието на нашите автори. Техният смисъл може да се разбере единствено при условие, че бъдат отнесени към целокупността на профетологията. Когато самият Пророк прославя Али като случай, който може да служи за пример, способен измежду сподвижниците да напредва към Бога със силата на своя *акл* (разсъдък) в търсене на Познанията, става дума за едно пророческо понятие за *акл*, чието господство е променило напълно условията на философията в исляма. Същата, признавайки връзката, която установила между посредничеството на Ангела и озарението на Разума, е била „при себе си“. Вече казахме, че на границата гносеологията на философите се среща с пророческата гносеология, отъждествявайки *акл фаал* (Ак-

тивния Разум) със Светия Дух, Джибрил, Ангела на Откровението.

Ето защо бихме изкривили едно разбиране на шиитската теософия, ако накратко не укажем как нашите мислители в техните коментари са развили гносеологията, установена от Имамите. Тук Молла Садра е големият учител. Изработената от него доктрина покрай текста на Имамите представя цялото истинско познание като епифания или теофания. То е, че *сърцето* (финият орган от Светлина, *латифа нурания*, подкрепено от разума) има чрез присъщо предразположение способността да възприема духовната реалност (*хакаик*) на всички познаваеми неща. При това познанията, които му се изявяват (*таджалли*) иззад булото на мистерията (свръхсетивното, *гайб*) могат да имат за извор *основните положения* на *шариа* (*илм шари*), а могат да бъдат една духовна наука (*илм акли*), която произхожда направо от Даряващия знанията. Тази наука *акли* (на разума) може да бъде вродена *a priori* (*матбу,* в терминологията на първия Имам), тя е познанието на първите принципи или може да бъде придобита. Ако е придобита, това е възможно чрез усилието, наблюдението, изводите (*истибсар, итибар*) – тя е науката на философите – не повече; или тя може да нахлуе в сърцето като неочаквано попадение; това се нарича *илхам* (вдъхновение). Трябва да се разграничи случаят, в който това се извършва без човек да вижда причината за „попадението“ в него (от Ангела) – това е вдъхновението на Имамите, *аулия* като цяло; и случаят, в който човек има директно виждане на причината – това е случаят на Божественото съобщение (*уахи*) чрез Ангела на Пророка. Тази гносеология обхваща значи едновременно, като различия в степените на едно и също Проявление, познанието на философите, това на вдъхновените и това на пророците.

4. Идеята за познанието като епифания, чийто орган на възприемане има седалище в сърцето, води до установяването на две успоредни групи, чиито термини респективно са сходни. От страна на външното виждане (*басар аз-захир*) съществува окото, способността за виждане, възприемането

(*идрак*), слънцето. От страна на вътрешното виждане (*басират ал-батин*) съществува сърцето (*калб*), разумът (*акл*), знанието (*илм*), Ангелът (Светия Дух, Активният Разум). Без озарението на слънцето окото не може да види. Без озарението на Ангела-Разум човешкият разум не може да познае (теорията на Авицена тук се интегрира с пророческата гносеология). Този Ангел-Разум се назовава Калем (*калам*), тъй като той е междинната причина между Бога и човека за актуализацията на познанието в сърцето, както калема (перото) е посредник между писателя и листа, върху който той пише или рисува. Следователно не трябва да се преминава от сетивния към свръхсетивния порядък, питайки се дали преминаването е законно. Изобщо не съществува абстракция, започвайки от сетивното. Става дума за два аспекта в два различни плана на един и същ процес. Така се открива положена идеята за едно възприемане или познание чрез сърцето (*марифа калбия*), формулирана най-напред и изразена от Имамите, и за която прави алюзия кораничният стих (53/11, в контекста, припомнящ първото видение на Пророка): *„Сърцето му не го излъга за онова, което видя."* Или още: *„Не очите са слепи, а сърцата в гърдите са слепи"* (22/46).

Тъй като става дума за едно и също Проявление на различни степени на извисеност – чрез сетивата или по друг начин – Проявление, чиято граница е виждането на Ангела, „проектиращ" познанията в сърцето в будно състояние, в едно виждане *подобно* на това на очите, можем да кажем, че според схемата на пророческата гносеология философът не вижда Ангела, но разбира чрез него, според мярата на своето усилие. *Аулия*, Имамите, го чуват чрез духовното слушане. Пророците го виждат. Постоянното сравнение при Молла Садра, както и при другите, се позовава на феномена на огледалата. Има едно було между огледалото на сърцето и *Tabula secreta* (*лаух ал-махфуз*), където са запечатани всички неща. Епифанията на познанията от огледалото на *Tabula secreta* в това друго огледало, което е сърцето, е като отразяването на образа на едно огледало в друго огледало, поста-

вено срещу него. Булото, застанало между двете огледала, се вдига или защото е отстранено от ръката (философите правят усилие за това), или защото вятърът започва да духа. „Така става, че задухва бризът на Божествените щедрости; тогава се повдига булото пред окото на сърцето (*айн ал-калб*).“

Няколко реда на Молла Садра най-добре обобщават: „Така познанието чрез вдъхновение (*илхам*, това на *анбия* и *аулия*) не се различава от това, което е придобито чрез усилието (*иктисаб*, това на философите), нито в самата реалност *да се познава*, нито в неговото седалище (сърцето), нито в неговата причина (Ангела, Калема, Гавраил, Светия Дух, Активния Разум), но се различава, що се отнася до премахването на булото, без това да зависи от избора на човека. Така Божественото известие (*уахи*) към пророка не се отличава по нищо от вдъхновението (*илхам*),а единствено относно *виждането* на Ангела, който съобщава познанието. Тъй като познанията са актуализирани в сърцата ни от Бога само чрез посредничеството на Ангелите, както казва кораничният стих: *„С хората Аллах говори само чрез откровение или зад преграда, или като изпрати пратеник“* (42/51).

5. Към пророческата гносеология принадлежи също всичко това, което излиза от обичайния обсег на философията, засягащо йерогносиса: модусите на висшето познание, възприемането на свръхсетивното, ясновидските възприятия. Молла Садра, обяснявайки постулатите на този гносис, прави да се появи между него и този на *ишрак* (озарението) (вж. гл. VII) едно същностно сливане, в смисъл, че достоверността на пророческите видения и на свръхсетивните възприятия постулират, че можем да разпознаем между сетивното възприятие и чистото разбиране на свърхсетивното една трета способност на познание. Тази е причината за значението, отдадено на въобразяващото съзнание и на въобразяващото възприемане като орган за възприемане на един свят, който му е присъщ – *mundus imaginalis* (*алам ал-мисал*), а в същото време, противно на общата тенденция на философите, от него се придобива една чиста духовно-психи-

ческа способност, независима от тленния физически организъм. На друго място ще се върнем на това по повод на Сухраварди и Молла Садра. За момента отбелязваме факта, че профетологията на Имамите е, която налага необходимостта от триадата на вселената (сетивно, въображаемо, свръхсетивно) в съответствие с триадата на антропологията (тяло, душа, дух).

Свидетелството, дадено по този въпрос, черпи силата си в тезата, утвърждаваща, че реалността на който и да е акт на познание е в действителност твърде различна от тази, в която вярва ученият, чист екзотерист. Дори в случая на нормалното възприемане на външния сетивен обект не можем да кажем, че душата има виждането на една форма, която би била във външната материя. Това не е сетивното възприятие; това не е една такава форма, която е негов обект. Негов обект в действителност са формите, които душата вижда с окото на въобразяващото съзнание. Формите от външното са причината за появата на форма, която „символизира чрез тях" (*мумасалат, тамассул*) за въобразяващото съзнание. Обектът, възприет по пътя на сетивата, е всъщност тази символизираща форма. В действителност полученото от символизиращата форма за въобразяващото съзнание би могло да е причинено от *външното*; и ние *се издигаме,* изхождайки от органите на сетивата, или то се получава от *вътрешното* и ние *се спускаме*, изхождайки от духовните познания, привеждайки в действие Въображението, за да ги направим настоящи – във всеки случай там, където тази форма се получава във въобразяващото съзнание, тя е реалният обект на виждането (*мушахада*). При все това има едно различие: в първия случай, тъй като външният изглед (*захир*) може да не е в съгласие с вътрешното (*батин*), може да има грешка. Във втория случай не може да има такава. Формата-*образ* разцъфва от съзерцанието, насочено към свръхсетивното, и от озарението от света на *малакут* „възпроизвежда" точно Божествените неща.

Така пророческата гносеология е водена към една теория на въобразяващото познание и на символичните фор-

ми. Съответно Молла Садра развива една психофизиологическа мистика (показваща ролята на *pneuma vital, рух хайуани*), която, развивайки вече посочените от Имамите критерии, позволява да се различат случаите на демонично вълпяване и като цяло това, което днес бихме нарекли шизофрения. Трите реда на възприятия, свойствени на *уали*, на *наби*, на *расул*, са сходни съответно на трите члена на триадата – дух, душа, тяло. Пророкът на исляма събира трите съвършенства. Невъзможно е, за съжаление, да дадем тук една идея за богатството на това учение. То закрепва понятията за духовното виждане (*руят аклия*), за духовното слушане (*сама акли, сама хисси батини*, вътрешното сетивно слушане), за *сърцето*, притежаващо също петте сетива на една метафизична сетивност. То е, което приема *таклим* и *тахдис* (беседата) с Ангела или Светия Дух, невидим за физическите сетива. То е *талим батини* – езотеричното обучение или посвещение в съответния смисъл на термина, т. е. напълно лично, без посредничеството на някакъв колектив или магистратура и също е изворът на това, което наричаме *хадис кудси*: *изказ, вдъхновен* от духовния свят, в който Бог говори от първо лице. Съвкупността от тези *хадис кудси* (свещени предания) съставлява едно уникално съкровище на ислямската духовност. Но тяхното „влияние" може да се признае само чрез тази гносеология, чиито извори тук се указват. Най-сетне, тази гносеология е, която обяснява продължението, чак до Деня на Възкресението, на това „тайно, езотерично пророчество" (*нубууа батиния*), от което земята на хората не би могла да бъде лишена, без да загине. Защото само една *йероистория* опазва тайната на една пророческа философия, която не е диалектика на Духа, а епифания на Светия Дух.

6. Оттогава получава своя смисъл и своята сила контрастът, установен между „официалните науки", придобити отвън чрез усилието и чрез едно човешко обучение (*улум касбия расмия*) и „познанията в истинския смисъл", получени чрез духовно наследство (*улум ирсия хакикия*), добити постепенно или наведнъж чрез едно Божествено обучение.

Хайдар Амоли е от онези, които най-много са наблягали върху тази тема, и е показал защо науките от втората категория са могли да дадат плодове, независимо от първите, но не обратното. Не толкова философите (*фаласифа*) се имат предвид, тъй като в едно внушително обобщение на философската ситуация в исляма Хайдар Амоли събира многобройни свидетелства – тези на Камал Кашани, Садр Торкех Исфахани, двамата Бахрани, Афзал Кашани, Насир Туси, Газали, чак до това на Авицена. В действителност Авицена утвърждава, че ние познаваме само качествата, свойствата и акциденциите на нещата, но не тяхната същност (*хакика*); дори когато казваме, че съществуването на Първото Битие е необходимо, това пак е едно присъщо свойство, а не неговата същност. Накратко, всички споменати философи са съгласни в признанието, че умозрителната диалектика не води до себепознанието, т. е. познанието на душата и нейната същност. Тази шиитска критика на философията е преди всичко конструктивна критика. Разбира се, Хайдар Амоли е по-строг по отношение на представителите на диалектичната теология (*калям*) в исляма. Набожните ашарити също като мутазилитите рационалисти (вж. гл. III), сблъсквайки своите тези и антитези, не избягват от собствено си противоречие, нито от един действителен агностицизъм. Но тези, които главно се имат предвид, след като Хайдар обявява безсилието на „официалните науки“, са всички, които превръщат мисълта в исляма в правни въпроси, в наука за *фикх*, били те шиити или сунити, още повече ако са шиити, защото тогава носят отговорността за това състояние на нещата.

Единствено онези, които са наричани *илахиун*, Мъдреците на Бога, „теософите“ са имали и ще имат дял в наследството на това познание, чиито модуси бяха описани като *уахи, илхам, кашф*. Това, което разнообразява тази наука като духовно наследство по отношение на знанието, придобито отвън, е, че то е познание на душата, т. е. себепознание, и че делът от „наследството“ нараства пропорционално на духовното развитие и изобщо не само чрез придобиването на механични знания. Познанието чрез *уахи* е приключено (със

завършването на „законодателното пророчество"); „пътят на познанието чрез *илхам* и *кашф* остава отворен (там, където срещаме такова предложение, неговото шиитско съдържание продължава да съществува). Познанието, обозначено като *кашф* – разбулване на мистерията, може да бъде чисто ментално (*манауи*), а може да придобие и една въобразяваща форма (*кашф сури*). Един *хадис* най-добре ни подсказва какво означава науката, която е себепознание. Шиитската теология, вече казахме (вж. А, 3), изключва, за разлика от други школи, всяка човешка възможност да се „види Бога" и тази теза е в съответствие с отговора на Бога към Мойсей: *„Не ще Ме видиш"* (Коран, 7/143). При все това в *хадиса* за виждането Пророка утвърждава: „Аз видях моя Господ в най-прекрасната форма." На така поставения въпрос осмият Имам Али Риза (ум. 203/818 г.) дал отговор, който е прелюдия към онова, над което разсъждават духовните люде. По-добра от горящия храст, човешката форма, която е по Божествен образ, е годна да бъде мястото на епифания, Божественият *мазхар*. В действителност Мухаммад е видял формата на своята собствена душа, която е била най-прекрасната от формите, тъй като точно тя е била тази на „вечната Мухаммадова Реалност", *Anthropos celeste*, на която Имама е езотеричната страна. Цялото виждане на Бога е това на Неговата човешка Форма. Като цяло тук долавяме обсега на вече споменатото ръководно правило: „Този, който познае себе си (*нафсаху*, душата си), познава своя Господ", т. е. своя Имам, изводът от което е, че „да умреш, без да познаеш своя Имам, означава да умреш със смъртта на неосъзнатите". Пророка е могъл да каже: „Вие ще видите вашия Господ, както виждате луната в нощ на пълнолуние." И първият Имам също е могъл да каже в един разговор, в който получаваме една чисто евангелска реминисценция: „Този, който ме е видял, е видял Бога." Една от неговите беседи с ученика му Кумайл завършва с думите: „Една светлина се издига в зората на предвечността; тя сияе върху храмовете на *таухид* (единобожието)."

7. Щом говорим за познанията *ирсия* (получени по начи-

на, по който един наследник получава наследството, което е за него), необходимо е да знаем за кого се отнасят сентенции на Пророка като следните: „Знаещите са наследниците на пророците“, „Знаещите от моята общност са подобни на пророците на Израел“, „Мастилото на знаещите е по-скъпоценно от кръвта на мъчениците“. Като цяло Хайдар Амоли изключва всички учени екзотеристи и цялата интерпретация, която правела например от „четирите имами“, основатели на четирите големи правни сунитски школи, наследници на пророците (вж. А, 4). А и те не са претендирали за това и тяхната наука остава изцяло от типа на „науката, придобита отвън“ (независимо дали използва или не силогизма). Познанията *ирсия* предполагат една духовна принадлежност (*нисба манауия*), за която случаят със Салман Персиеца остава като прототип, тъй като му е било казано: „Ти си част от нас – членовете на Дома на Пророка“ (*анта минна ахл ал-байт*). Този Дом, казва нашият автор, не е външното семейство, включващо съпругите и децата, а „семейството на Познанието, гносиса и мъдростта“ (*байт ал-илм уа ал-марифа уа ал-хикма*). Това е този пророчески Дом, който изначално е формиран от Дванайсетте Имами; те заедно (още преди тяхното земно проявление) са основата на връзката и на принадлежността. Защото, както вече разкрихме, противно на онези, които са упреквали дванайсетния шиизъм, че е основал своята имамология върху едно физическо родство, то изобщо не е достатъчно, за да се основе имаматът на Имамите. Шестият Имам е повтарял: „Моята *уалая* по отношение на Емира на вярващите (първия Имам) е поценна от моето физическо родство с него (*уиладати минху*).“ Както видяхме, плеромът на Дванайсетте предсъществува тяхната земна епифания, тяхното кръвно родство или земно родство е *знакът* за тяхната *уалая*, но не е нейната основа.

Ето защо те са предаващите познанието, което е „пророческото наследство“, и чрез това предаване чак до Деня на Възкресението ще продължи, вече видяхме, това „езотерично пророчество“, което е *уалая*. Анализирайки първата от

цитираните по-горе сентенции, Хайдар Амоли се предпазва срещу капана на арабския израз. Той превежда: учените са тези, които са наследниците на пророците. Обратно: тези, които не са наследници, не са знаещи. Качеството на наследник прави така, че доброто приемане не е постигнато отвън; съхраняемото е, което ни се пада. Разбира се, може да е нужно усилие (*иджтихад*) и духовна подготовка, за да се влезе в притежание на това съхраняемо. Но нека не се заблуждаваме. Действа се като с едно съкровище, заровено под земята, което един баща е оставил на своя наследник. Усилието премахва препятствието; то не създава съкровището." Така – заключава нашият автор – *Verus Adam* (*адам хакики*) е оставил след себе си, *под земята на тяхното сърце,* съкровищата на теософите. И това е смисълът на кораничния стих: *„И ако те спазваха Тората и Евангелието, и низпосланото им от техния Господ, щяха да се препитават и от това над тях, и от това под нозете им"* (5/66). Така преоткриваме идеята за оставените на съхранение Божествени тайни, поверени на човека (33/72), основа на шиитския езотеризъм (вж. А, 2). Ето защо неговата история може да бъде само една йероистория.

6. Йероистория и метаистория

1. Тук даваме името *йероистория* на представи, вложени в идеята за *циклите* (*даур*, мн. ч. *адуар*) на пророчеството и на *уалая* като история, която не се състои в наблюдението, регистрирането или критиката на емпиричните факти, а е резултат от начин на възприятие, който надхвърля веществеността на тези последните – именно това възприятие на свръхсетивното, чиито степени преди ни бяха указани в гносеологията. Има взаимовръзка между *йерогносиса* и *йероисторията*. Така възприетите факти, разбира се, имат реалността на събития, но не на събития, имащи реалността на света и на физическите персонажи, които като цяло изпълват нашите книги по история, защото с тях „се прави исто-

рията". Това са *духовни факти* в строгия смисъл на думата. Те се осъществяват в *метаисторията* (например Денят на Договора между Бога и човешкия род) или поне *прозират* в хода на нещата на този свят, съставлявайки в него невидимата страна на събитието и самото невидимо събитие, което убягва на профанното емпирично възприемане, тъй като предполага „теофаничното възприятие", което единствено може да улови един *мазхар*, една теофанична форма. Пророците и Имамите могат да бъдат възприети като такива само в плана на една йероистория, на една сакрална история. Тоталният цикъл на тази йероистория (пророческите периоди и следпророческия цикъл на Имамата или на *уалая*) има структура, която не е тази на някаква еволюция, а отвежда към началото. Следователно йероисторията разглежда отначало това, което съставлява „спускането", за да опише „изкачването" – затварянето на цикъла.

Както Молла Садра обяснява, разкривайки учението на Имамите, това, което е „слязло" (се е епифанизирало) в сърцето на Пророка, са преди всичко *хакаик* – истините и духовните реалности на Корана, *преди* видимата форма на текста, съставен от думи и букви. Тези духовни реалности са „Светлината на Словото" (*нур ал-калям*), която вече е била налице преди Ангела да се изяви във видима форма и „да продиктува" текста на Книгата. Духовната истина вече е била там и точно тя е *уалая* на Пророка, която в неговата личност е преди пророческата мисия, тъй като я предполага. Ето защо видяхме Пророка да заявява: „Али (*хакаик*, езотеричното) и аз сме една и съща Светлина." Откъдето, щом пророчеството е започнало върху земята с Адам (сравни по този въпрос йероисторията на исмаилизма, вж. Б I, пар. 2 и 3), уместно е да се уточни разликата между Божественото откровение, което е било дадено на *последния* пророк Пратеник, и тези, които са били дадени на предишните пророци. За всеки от тях може да се каже: един *наби* е дошъл и със себе си е имал една Светлина, идваща от книгата, която носел. За последния Пратеник може да се каже: един *наби* е дошъл, който сам по себе си е бил една Светлина, и със себе

си е имал една Книга. В неговия случай това е неговото сърце, неговата тайна (*батин*), която обяснява Книгата и този *батин*, това „езотерично“ е точно *уалая*, т. е. това, което съставлява същността на имамологията. Ето защо, за разлика от другите общности, казано е за Верните в истинския смисъл, че *„Той вложи вярата в сърцата им“* (Коран, 58/22), защото вярата (*иман*) достига своето съвършенство само достигайки този *батин*. Пълното възприемане на пророческата реалност предполага достъп до тази вътрешност и до *събитията*, които се извършват там, и това е нещо съвсем друго от емпирическото възприемане, извършено сред *фактите* на външната история.

2. Това, което беше казано преди относно връзката между Пророка и вечната „Мухаммадова Реалност“ (*хакика мухаммадия*), чийто *мазхар* – епифанична форма е *Anthropos celeste*, постулира, че не може да става дума за едно влизане в историята, за една *историзация* на Божественото, каквато включва в себе си християнската вяра за Въплъщението. Епифаничната функция (*мазхария*) постулира, че винаги трябва да бъдат различавани, от една страна, атрибутите на вечната *хакика*, чието Проявление се извършва единствено чрез *сърцето*, и, от друга страна, тези на външната проява, видима за целия свят, за вярващи или невярващи. Разбира се, тъй като е *мазхар* на духовния свят и на материалния свят, Пророка е „мястото на сливане на двете морета“ (*маджма ал-бахрайн*). При това, когато говори „от страна“ на морето, която е неговата човечност, той може само да заяви: *„Аз съм само човек като вас и ми се разкрива само, че вашият Бог е единственият Бог“* (Коран, 18/110). Ето защо ние вече указахме, че ако шиитските мислители са поставени от тяхната профетология и тяхната имамология пред проблеми, аналогични на тези на христологията, идеята за *мазхария* (като функция на едно огледало, в което образът се показва, без да се въплъти) ги води винаги до изводи, различни от тези на официалната християнска догма. Или към тази свръхсетивна реалност, „прозираща“ през нейния *мазхар,* се отнася тук идеята за циклите, и тъй като има един

цикъл, има също две граници, към които се отнася всяко от събитията на духовната история. Тези две граници са прагът на *метаисторията* (или трансисторията); това е тази метаистория, която дава смисъл на историята, тъй като тя прави от нея една йероистория; без метаистория, т. е. без предходност „в Небето" и без една есхатология е абсурдно да се говори за „смисъл на историята".

Ориентирано към възприемането на теофаничните форми, съзнанието за началото и края дълбоко се различава от „историческото съзнание", чието появяване става взаимообвързано с появяването на християнството, с Въплъщението на Бога в историята на една определена дата. Проблемите, които това представяне от векове е породило за религиозната философия в християнството, не са били поставяни пред ислямската мисъл. Ето защо пророческата философия на шиитския ислям е един свидетел, че нашата собствена философия трябва да се вслуша, за да размишлява върху самата себе си.

Разкрихме от началото (вж. I, 1), че ако съзнанието на християнския човек е фиксирано върху известни факти, които за него са датируеми в историята (Въплъщението, Изкуплението), съзнанието на *мумин,* на вярващия такова, каквото той има за своя произход и за бъдещето, от което зависи смисълът на настоящия му живот, е фиксирано върху *реални* факти, но принадлежащи на метаисторията. Той възприема смисъла за своя произход във въпроса, поставен от Бога в „Деня на Договора" на човешкия род преди да бъде пренесен в земен план. Никоя хронология не може да фиксира *датата* на този „Ден на Договора", който преминава във *времето* на предсъществуването на душите, нещо изповядвано като цяло в шиизма. Другата граница за шиита, бил той мислител или обикновен вярващ, е тази на *парусията* на скрития понастоящем Имам (Имам Махди, шиитската идея за когото се различава дълбоко от тази за Махди в останалия ислям). Настоящото време, в което скритият Имам е знаменателят, е времето на неговата окултация (*гайба*); оттук дори „неговото време" е повлияно от един друг знак ос-

вен времето, което за нас е това на историята. Само една пророческа философия може да говори за него, защото тя същностно е есхатологична. Между тези две граници: „пролог в Небето“ и развръзка, отваряща се към едно „друго време“ чрез *парусията* на очаквания Имам, се разиграва драмата на човешкото съществуване, преживявана от всеки вярващ. Напредването на „времето на окултацията“ към развръзката чрез парусията е цикълът на *уалая*, следващ цикъла на пророчеството.

3. Въпросът, по който целият ислямски свят е съгласен (вж. А, 3) е, че Пророка на исляма е бил Печата на пророчеството; няма да има повече пророк след него; по-точно няма да има Пратеник, натоварен с обявяването на един *шариа* – един Божествен Закон за хората. Но тогава дилемата е тази: или религиозното съзнание от поколение на поколение се съсредоточава върху това *отминало* пророчество, затворено оттогава насетне, и това е защото то възприема в Книгата единствено един морален и социален кодекс за живот и тъй като „времето на пророчеството“ (*заман ан-нубууа*) се е затворило в този буквален смисъл – изцяло екзотеричен; или това пророческо минало остава в себе си *да настъпи*, тъй като текстът на Книгата таи един скрит смисъл, един духовен смисъл; той постулира тогава едно духовно посвещение, което е длъжността на Имамите. След цикъла на пророчеството (*даират ан-нубууа*) идва цикълът на *уалая*; идеята за тази приемственост остава основно шиитска. Главните разговори на петия и шестия Имам се отнасят до принципа на *тауил*, осуетявайки, преди буквата, капана на историцизма, както и на легализма. Ето един пример: „След като вече са мъртви тези, заради които беше разкрит този или онзи стих, мъртъв ли е също и стихът? Ако да, днес нищо не остава от Корана. Не, Коранът е жив. Той ще продължи да следва хода си, докато съществуват Небесата и Земята, тъй като таи един знак и един водач за всеки човек, за всяка идваща група.“

Видяхме Молла Садра, коментирайки текстовете на Имамите, да систематизира всичко, казано по този въпрос

(вж. A, 5). Това, което е приключило, е само законодателното пророчество (*нубууат ат-таштри*) и това, което е премахнато, е употребата на думата *наби*. Когато се казва, че пророчеството е временно, а *уалая* – постоянна, се има предвид законодателното пророчество. Защото, ако сложим настрана типичните качества за състоянието на Пратеника, да не разглеждаме тези на *наби*, накратко такива, каквито гносеологията ни е дала да познаем, тогава тези качества са общи за Имамите и за *аулия* в широк смисъл. Ето защо това, което продължава в исляма под името *уалая*, е в действителност едно езотерично пророчество (*нубууа батиния*), от което земното човечество не би могло впрочем да бъде лишено, без да погине. Излишно е да се казва, че в очите на сунитската ортодоксия такова твърдение изглежда революционно (вж. смисъла на процеса срещу Сухраварди, гл. VII).

Върху тази фундаментална интуиция шиитската профетология е разработила схемата на една грандиозна йероистория, където откриваме предчувствието за една „обща теология на историята на религиите". Хайдар Амоли я е илюстрирал със сложни и подробни диаграми; Шамсуддин Лахиджи дълго е развивал темата. Има, от началото, един общ възглед за профетологията на дванайсетния шиизъм и тази на исмаилизма (идеята за вечното пророчество, което самото е *уалая* и започва в Плерома, вж. Б I, пар. 2). Абсолютното пророчество – същностно и първоначално, принадлежи на Върховния Дух (*Anthropos celeste*, Първия Разум, вечната Мухаммадова Реалност), което Бог отправя отначало към Универсалната Душа, преди да го отправи към индивидуалните души, за да им съобщи Божествените Имена и Качества (*нубууат ат-тариф*). Темата при нашите мислители на исляма изглежда като разширяване на темата за *Verus Propheta* – истинския Пророк, който в юдео-християнската профетология, тази на ебионитите, „бърза от пророк на пророк чак до мястото на покоя си". Тук „мястото на покоя си" е последният пророк – Пророка на исляма.

4. Тоталността на това пророчество се представя като кръг, чиято линия е съставена от една последователност от

точки, всяка представляваща един пророк, един частичен момент от пророчеството. Началната точка на цикъла на пророчеството върху земята е била съществуването на земния Адам. От *наби* към *наби* (традицията изброява 124 000), от Пратеник към Пратеник (тук се наброяват 313), от велик пророк към велик пророк (имало е шест или седем), цикълът напредва чак до съществуването на Исус, който е бил последният велик частичен пророк. С идването на Мухаммад кръгът е формиран и затворен. Като *хатим* (Печат, който обобщава всичките предишни пророци), Мухаммад е епифанията на вечната пророческа Реалност, на Върховния Дух, на *Anthropos celeste*. Върховния Дух се проявява в него чрез самото естество на пророчеството. Ето защо той може да каже: „Аз съм първият от пророците по отношение на творението (Върховния Дух предсъществува Вселената) и последният измежду тях по отношение на мисията и на Проявлението." Всеки от пророците от Адам до Исус е бил един частичен *мазхар*, една частична реалност на тази вечна пророческа Реалност. По отношение на изконната реалност (*хакика*), която у всеки пророк е подкрепа за пророческата квалификация, това е финият орган (*латифа*), който е *сърцето*, породен от йерогамията (*издиуадж*) на Духа и на Душата и който у всеки пророк е мястото за „слизане" на Духа (дълбокият смисъл на Ангела като *сърце*). Сърцето има едно лице, обърнато към Духа, което е седалището на неговите видения; и едно лице, обърнато към Душата, което е мястото на познанията. „Сърцето е тронът на Духа в света на Мистерията."

Сега щом *уалая* като езотеричното или „вътрешността" на пророчеството е формиращата квалификация на Имамата, схемата на йероисторията трябва да обхване в тяхната тоталност профетологията и имамологията. Крайният срок на цикъла на пророчеството е съвпаднал с началния срок на цикъла на *уалая*. Илюстрирайки връзката между *уалая* и *нубууа*, диаграмите на Хайдар Амоли представят цикъла на *уалая* като *вътрешен* кръг в кръга, представящ цикъла на пророчеството. Цикълът на *уалая* представя в действител-

ност цикъла на интериоризацията, като Мухаммадовият Имамат е езотеричното на всички предишни пророчески религии. Ето защо цикълът на *уалая* не подготвя появата на нов *шариа*, а появата на *каим* – Имама на Възкресението.

Отсега нататък знаем, че това, което в исляма се нарича *уалая*, се е наричало *нубуua* в предишните периоди на пророчеството – не повече (т. е. без мисията на Пратеника). Както Мухаммад е имал своите дванайсет Имами, така всеки от шестте или петте велики пророци Пратеници преди него (Адам, Ной, Авраам, Мойсей, Давид, Исус) е имал своите дванайсет Имами или *аусия* (духовни наследници). Дванайсетте Имами на Христос не са точно тези, които наричаме дванайсетте апостоли; това са били дванайсетте, които поели върху себе си предаването на пророческото послание чак до откровението, дадено на последния пророк. Както пророкът Мухаммад като Печат на пророчеството бил *мазхар* на абсолютното пророчество, така първият Имам – неговият *уаси* (наследник), бил *мазхар* и Печата на абсолютната *уалая*. Частичните проявления на *уалая* са започнали със Сет, син и Имам на Адам, и ще се изпълнят с дванайсетия Имам, Махди, понастоящем скрития Имам, като Печат на частичната *уалая* за последния период на пророчеството. Всеки от *аулия* е в същото отношение с Печата на *уалая* както всеки от *набиина* с Печата на пророчеството. Така виждаме, че линията на пророчеството е неразделима от линията на неговото духовно тълкуване; с него се извършва „издигането“ на пророчеството към неговото произхождение.

5. Съвкупността на тази йероистория има съвършена свързаност, а Имаматът на Мухаммад е в персонажите, показващи на земята Плерома на Дванайсетте, осъществяването на пророческите религии, които той води към тяхната вътрешност. Шиизмът като езотеризъм на исляма завършва окончателно всички езотеризми. Вратата на законодателното пророчество е затворена; вратата на *уалая* остава отворена до Деня на Възкресението.

Вкореняването на тази тема е съвсем видно. Дори, когато се случва да е изтръгната, пак можем да я разпознаем.

Така, ако мистичната теософия на Ибн Араби (вж. втора част) бива приета като цяло от шиитските теософи, които намерили в нея своите собствени ценности, има една главна точка, която довела до полемики, тъй като било невъзможно за неговите ученици шиити (Хайдар Амоли, Камал Кашани, Саин Туркех Исфахани и т.н.) да направят компромис с нея. Качеството на Печат на абсолютната и обща *уалая* Ибн Араби прехвърля от Имама върху Исус, така както приписва вероятно на самия себе си качеството Печат на Мухаммадовата *уалая*. Тук не е мястото да се набляга, но можем да предусетим разделението и непоследователността, която понася тогава описаната по-горе схема, тъй като цикълът на *уалая* предполага осъществяването на цикъла на пророчеството. Шиитските коментатори не са могли да си обяснят причините за този опит на Ибн Араби. Той, във всеки случай, привлича вниманието върху факта, че имамологията и една определена христология имат сходни функции. Но остава това, че смисълът на есхатологичното очакване като *ethos* на шиитското съзнание постулира, че Печатът на *уалая* може да бъде само Мухаммадовият Имамат в двойния персонаж на първия и на дванайсетия Имам, тъй като Мухаммадовият Имамат е проявлението на езотеричното на вечната пророческа Реалност.

7. Скритият Имам и есхатологията

1. Тази тема, в която кулминират имамологията и нейната йероистория, е предпочитана тема за пророческата философия. Без съмнение, идеята за скрития Имам последователно е била проектирана върху няколко Имами, но е могла да се оформи окончателно едва около личността на Дванайсетия, с когото се осъществява плеромът на Имамата. Литературата по въпроса на персийски и на арабски език е значителна. (Събрани са изворите: Саффар Кумми, ум. 280/902 г., разказвач-свидетел на единадесетия Имам; Кулайни и неговият ученик Нумани, IV/X век; Ибн Бабуейх,

ум. 381/991 г., получил сведенията си от един съвременник очевидец – Хасан ибн Муктеб; шейх Муфид, ум. 413/1022 г.; Мухаммад ибн Хасан Туси, ум. 460/1068 г. Основните предания са събрани в том XIII на Енциклопедията на Маджлиси. В наши дни често в Иран се появяват книги по този въпрос: „*Алзам ан-насиб*" на шейх Али Язди; „*Ал-китаб ал-абкари*" на Аллама Нехаванди и т.н. От всичко това само няколко страници са били преведени на френски език).

Обмисляна от представителите на шиитската теософия (*ирфан-е шии*), основната мисъл е тази, която преди беше известена: както цикълът на пророчеството достига осъществяването си с Печата на пророците, така *уалая*, чиято линия върви от период на период успоредно с тази на пророчеството, има своя двоен печат в Мухаммадовия Имамат: Печата на общата *уалая* в личността на първия Имам и Печата на Мухаммадовата *уалая,* езотеричното на предишните езотеризми, в личността на дванайсетия Имам. Както казва един учител на иранския шиитски суфизъм – Азиз Насафи (VII/XIII век), ученик на Саадуддин Хамуейх: „Хиляди пророци, дошли преди, последователно са допринесли за установяването на теофаничната форма, която е пророчеството, а Мухаммад я е осъществил. Сега е ред на *уалая* (духовното Посвещение) да бъде изявена и да изяви езотеричните реалности. Или, човекът на Бога, в личността на когото се изявява *уалая*, е *сахиб аз-заман*, Имама на това време."

Терминът *сахиб аз-заман* (този, който владее това време) е характерното обозначение на скрития Имам, „невидим за сетивата, но присъстващ в сърцето на верните нему" – този, който поляризира както отдадеността на набожните шиити, така и философския размисъл, и който бил дете на единайсетия Имам Хасан ал-Аскари и на византийската принцеса Наркес (Нарцис). Означен е също като очаквания Имам (*имам мунтазар*), Махди (за когото, както вече посочихме, шиитската идея дълбоко се различава от сунитската), *каим ал-киамат,* Имама на Възкресението. Агиографията на дванайсетия Имам изобилства със символични, архетипни черти, засягащи неговото рождение и неговата

окултация (*гайба*). Веднага ще кажем, че историческата критика тук не ще намери пътя си; става дума за нещо друго, което ние характеризирахме като *йероистория*. Тук преди всичко трябва да се действа във феноменологията: да се открият *намеренията* на шиитското съзнание, за да се види заедно с него това, което му се е показало още от неговото възникване.

2. Преди тук да се ограничим до същностното, ще припомним, че единайсетият Имам Хасан ал-Аскари държан малко или повече като затворник от аббасидската полиция в лагера на Самара (на около 100 километра на север от Багдад), умрял там на 28-годишна възраст през 260/873 г. В същия ден изчезнал малкият му син, тогава на пет или малко повече години, и започнало това, което наричат *малката Окултация* (*гайба сугра*). Тази едновременност е богата по смисъл за мистичното съзнание. Имам Хасан ал-Аскари е разглеждан от своите като символа на тяхната духовна задача. Детето на душата му става невидимо, откакто напуска този свят, и то е детето, от което душата на неговите адепти трябва да роди *парусията*, т. е. „завръщането към настоящето".

Окултацията на дванайсетия Имам се извършила на два пъти. Малката окултация продължила седемдесет години, през които скритият Имам имал последователно четири *наиб* или представители, чрез които неговите шиити са можели да общуват с него. На последния от тях – Али ас-Самарри, той заповядал в едно последно писмо да не си избира приемник, защото сега е настъпило времето на Голямата Окултация (*гайба кубра*). Последните думи на неговия последен *наиб* (330/942 г.) били: „Отсега нататък делото принадлежи единствено на Бога." Оттогава започва тайната история на дванайсетия Имам. Без съмнение, тя не разкрива това, което наричаме историцизъм на материалните факти. При това тя господства над шиитското съзнание повече от десет века; тя *е* самата история на това съзнание. Последното послание на Имама я е предпазило срещу всяка измама, срещу всеки претекст, целящ да сложи край на неговото ес-

хатологично очакване, на неизбежността на Очаквания (това е била драмата на бабизма и бахаизма). Скритият Имам чак до часа на Парусията е видим само насън или пък в лични проявления, които имат характера на ясновидски събития (разказите за това са многобройни) и които поради тази причина не прекратяват „времето на окултацията“, не се вместват в материалната рамка на „обективната“ история. Тъй като Имаматът е езотеричното на всички пророчески Откровения, необходимо е Имама да присъства едновременно в миналото и в бъдещето. Той трябва вече да е роден. Философският размисъл се е упражнявал върху смисъла на тази *окултация* и на чаканата парусия и така до наши дни, особено в шейхската школа.

3. Идеята за скрития Имам е довела учителите на шейхската школа до задълбочаване на смисъла и на начина на това невидимо присъствие. Тук отново *mundus imaginalis* (*алам ал-мисал*) придобива една основна функция. Да видим Имама в небесната Земя на Хуркалия (сравни в манихейството, Земята на Светлината, *Terra lucida*), означава да го видим там, където той е в действителност: в един свят едновременно конкретен и свръхсетивен – със съответния орган, какъвто изисква възприемането на един такъв свят. Това е донякъде една феноменология на *гайба,* която шейхизмът е очертал. Една фигура като тази на дванайсетия Имам не се появява, нито изчезва според законите на историческия материализъм. Това е едно свръхестествено същество, което типологизира същите дълбоки аспирации като тези, които съответстват в едно определено християнство на идеята за едно чисто *caro spiritualis Christi.* От хората зависи дали Имама ще отсъди да им се яви или не. Неговото появяване е самият смисъл на тяхното обновление и накрая е дълбокият смисъл на шиитската идея за окултацията и парусията. Хората са, които сами са се забулили от Имама, правейки себе си неспособни да го видят, тъй като са загубили или парализирали органите за „теофанично възприемане“, за това „познание чрез сърцето“, дефинирано в гносеологията на Имамите. Няма никакъв смисъл да говорим за Про-

явлението на скрития Имам дотогава, докато хората са неспособни да го разпознаят. Парусията не е едно събитие, което може да възникне внезапно в един хубав ден. Тя е нещо, което се случва ден след ден в съзнанието на верните шиити. Тук значи е езотеризмът, който разтърсва застоя, толкова често упрекван при законодателния ислям, а неговите адепти са въвлечени във възходящото движение на цикъла на *уалая*.

В един прочут *хадис* Пророка е заявил: „Ако останеше на света да съществува само един ден, Бог би удължил този ден, докато се изяви един човек от моето потекло, чието име ще бъде моето име и презимето – моето презиме; той ще изпълни Земята с хармония и справедливост, както беше изпълнена дотогава с насилие и потисничество." Този ден, който се удължава, е времето на *гайба,* а това явно известяване е пръснало ехото си във всички векове и всички нива на шиитското съзнание. Това, което духовните люде са възприемали в него, е, че появата на Имама ще изяви скрития смисъл на всички Откровения. Това ще бъде триумфът на *тауил*, позволяващ на човешкия род да намери своето единство, както през цялото време на *гайба* езотеризмът щеше да задържа тайната на единствения истински екуменизъм. Ето защо големият ирански шейх-суфи и шиит Саадуддин Хамуейх (VII/XIII век) е заявил: „Скритият Имам не ще се появи, преди да сме способни да разберем дори от ремъците на сандалите му тайните на *таухид*", т. е. езотеричният смисъл на Божественото Единство.

Тази тайна е именно той – очакваният Имам, Съвършеният Човек, Интегралният Човек, „защото той е, който прави всички неща да говорят и всяко нещо, ставайки живо, се превръща в праг към духовния свят". Бъдещата Поява на Имама предполага следователно метаморфозата на сърцето на хората; от верността на неговите адепти зависи постепенно да се осъществи тази Парусия, чрез техния собствен акт на съществуване. Откъдето идва цялата етика на *джаванмард*, „духовния рицар", идеята за когото таи целият *ethos* на шиизма, парадоксът на неговия песимизъм, чиято безнадеж-

дност дори утвърждава надеждата, защото неговото видение обгръща от двете страни хоризонта на метаисторията: предсъществуването на душите и това Възкресение (*киамат*), което е преобразуването на нещата, това, чиято антиципация вече определяло цялата етика на древния зороастрийски Иран.

Дотогава времето на „Голямата Окултация" е времето на едно Божествено присъствие *incognito*, и тъй като е *incognito*, то никога не може да се превърне в обект, в нещо, и счита за неспособна всяка социализация на духовното. Чрез това също остават *incognito* членовете на езотеричните мистични йерархии (*нуджаба* и *нукаба*, духовните Благородници и Принцове; *аутад, абдал*), добре познати от суфизма, но за които изобщо не трябва да се забравя, че предполагат в тяхното понятие и исторически шиитската идея за *уалая*. Тъй като тези йерархии произхождат от този, който е *Полюса на полюсите*, Имама, те засягат този езотеризъм на пророчеството, чийто извор е Имама. Така също имената им вече фигурират в беседите на четвъртия и шестия Имам, а първият Имам, беседвайки с ученика си Кумайл, припомня с точни термини приемствеността на Мъдреците на Бога, оставайки от век на век най-често непознати на масата от хора. По-късно това ще бъде наречено *силсилат ал-ирфан,* „приемствеността на гносиса". Това са всички онези, които от Сет, сина на Адам, чак до Мухаммадовите Имами заедно с всички, които са ги разпознавали като Водачи, са пренесли езотеризма на вечното пророчество. Но същностната реалност на тяхното същество (тяхната *хакика*) не принадлежи на видимия свят, където царуват силите на насилието; те образуват една чиста *Ecclesia spiritualis*; те са познавани единствено от Бога.

4. Както се знае, пророкът Мухаммад е бил, както Мани е бил, отъждествен с Параклет. Но тъй като съществува сходство между Печата на пророчеството и Печата на *уалая,* имамологията поддържа идеята за Параклет като видение, което ще дойде. Някои шиитски автори (между които Камал Кашани и Хайдар Амоли) отъждествяват недвусмис-

лено дванайсетия Имам, очаквания Имам, с Параклет, чието идване е обявено в Евангелието на Йоан, на което се позовават. Това е точно, защото появяването на Имама-Параклет ще ознаменува царството на чистия духовен смисъл на Божествените Откровения, т. е. на истинската религия, която е вечната *уалая*. Ето защо царуването на Имама има за начало Голямото Възкресение (*киамат ал-киамат*). Възкресението на мъртвите, както казва Шамс Лахиджи, е състоянието, което ще позволи накрая да бъдат реализирани целта и плодът на съществуването на творенията. Нашите автори знаят, че философски унищожаването на света е обяснимо; тяхната имамология носи едно предизвикателство към тази възможност. Есхатологичният хоризонт на Иран е останал неизменен преди и след исляма. Шиитската есхатология е доминирана от фигурата на *каим* и неговите сподвижници (както зороастрийската есхатология е доминирана от тази на Саушан и неговите сподвижници). Тя не разделя идеята за „малкото възкресение“, което е личният изход, от идеята за „Голямото Възкресение“, което е дохождането на новия *еон*.

Току-що беше посочено отъждествяването, установено от шиитските мислители, между очаквания Имам и Параклет. Тази идентификация разкрива едно поразително съгласуване между дълбоката идея на шиизма и съвкупността от философски тенденции, които на Запад от времето на йоахимитите през XIII век чак до наши дни са били водени от идеята за Параклет и са били насочвани в мисълта и в делото си с оглед на царството на Светия Дух. Като престане да минава незабелязан, този факт би могъл да има големи последици. Както вече разкрихме, основната идея е, че очакваният Имам не ще донесе една нова откровена Книга, един нов *Закон*, а ще разкрие скрития смисъл на всички Откровения, тъй като самият той е това откровение на Откровенията като Съвършен Човек (*инсан камил, Anthropos teleios*), езотеричното на „вечната пророческа Реалност“. Смисълът на парусията на очаквания Имам е едно пълно антропологично откровение, разцъфтяващо от *вътрешността* на

човека, живеещ в Духа. Това ще рече, най-сетне, откровение на Божествената тайна, поета от човека – товарът, който, според кораничния стих 33/72 Небесата, Земята и планините са отказали. Или видяхме (вж. А, 3), че от началото, от учението на Имамите, имамологията е обгърнала този стих като своя собствена тайна, тази на *уалая*. Така че Божествената мистерия и човешката мистерия, тази на *Anthropos,* на *хакика мухаммадия*, са една и съща мистерия.

Това кратко изложение може да завърши върху тази първа и последна тема. Тук беше възможно да се разгледат само известен брой ограничени аспекти на шиитската мисъл на дванайсетния шиизъм. Те ще са достатъчни да покажат всъщност как „пророческата философия" разцъфтява от предпоставките на исляма като пророческа религия. Сега едно представяне на шиитската мисъл би било непълно, ако наред с дванайсетния имамизъм не се отбележеше мястото на исмаилизма и на исмаилитския гносис.

Б. ИСМАИЛИЗЪМ

Периоди и извори. Протоисмаилизъм

1. Няколко десетилетия по-рано би било твърде трудно да се напише тази глава, защото истината за исмаилизма се е скривала под одеждата на един ужасен „черен роман", отговорниците за който ще бъдат посочени по-нататък по повод на Аламут. Разделението между двата главни клона на шиизма: дванайсетния имамизъм, от една страна, и седморния исмаилизъм, от друга, се извършва, когато шестият Имам Джафар ас-Садик, една от най-големите фигури, напуснал този свят (148/765 г.). Първородният му син Имам Исмаил, починал много млад преди него. Принадлежало ли на сина на този обличането с имамата или пък Имам Джафар имал право, ползвайки своите прерогативи, както и сторил, да отложи връчването му на един от другите си синове – Муса Казим, по-младия брат на Исмаил? В действителност тези въпроси за личностите са доминирани от нещо по-дълбоко: възприемането на една трансцендентална структура, чиято типология е представена от земните фигури на Имамите. Това е, което премахва равнозначността на дванайсетните шиити и шиитите-седмовници.

Около младия Имам Исмаил, епоним на *исмаилизма*, се сформирала група от ентусиазирани ученици, чиито тежнения могат да бъдат квалифицирани като „крайни шиитски", в смисъл, че са ги довели до извеждане на радикални заключения от изложените по-горе предпоставки на шиитския гносис: Божествената епифания в имамологията; убедеността, че на всяко външно или екзотерично нещо съответства една вътрешна, езотерична реалност; акцентът, поставен върху *киама* (духовното възкресение) в противовес на съблюдаването на *шариа* (Закона, ритуала). Същият дух ще бъде разпознат в реформирания исмаилизъм от Аламут. Около всичко това се е заплела трагедията, която е имала за

център патетичната фигура на Абу ал-Хаттаб и неговите сподвижници – приятели на Имам Исмаил и отречени, най-малкото външно, от Имам Джафар, чието сърце се разкъсвало заради тях.

2. От тази духовна ферментация от II/VII век са ни останали малко текстове; те са ни достатъчни да предусетим връзката между античния гносис и исмаилитския гносис. Най-старият, озаглавен *„Умм ал-китаб"* (*„Архетипът на Книгата"*), се е запазил за нас на древноперсийски език; независимо дали това е оригиналният текст или една версия на арабски език той във всеки случай вярно отразява идеите, които са били в обръщение в средите, в които се е формирал шиитският гносис. Книгата представлява разговор между петия Имам Мухаммад Бакир (ум. 115/733 г.) и трима от неговите ученици (*рошаниан*, „същества от светлина"). Тя съдържа от началото една твърде ясна реминисценция за Евангелията на Детството (даваща вече възможност да разберем как имамологията ще бъде хомолога на една гностическа христология). Други преобладаващи мотиви са: мистичната наука за буквите (*джафр*), вкусена най-вече в школата на Марк Гностика; групите по пет, *пентадизъм*, който господства над една космология, където откриваме твърде ясните следи от манихейството и откъдето анализът отделя един *катенотеизъм* от изключителен интерес.

Друга господстваща тема: „седемте битки на Салман" срещу Антагониста. Салман събира чертите на архангел Михаил и на *Anthropos celeste* като първоначална теофания. Тъй като той отказва за себе си Божествеността, този отказ го прави прозрачен за тази Божественост, Която може да бъде почетена единствено чрез него. По-нататък ще видим, че висшите философски умозрения на исмаилизма дори поставят тук тайната на езотеричния *таухид* (единобожие). Лишен от теофанични фигури, монотеизмът сам си навлича едно опровержение и загива в метафизично идолопоклонничество, което не познава само себе си. В края на книгата се намира темата за „Салман от микрокосмоса". Вече е поставена като стръв плодотворността на имамологията в мис-

тичния опит, който ще се уточни в исмаилитския суфизъм, произлизащ от Аламут.

Току-що направихме алюзия за „науката за буквите“, която ще има толкова голямо значение при Джабир ибн Хайан (вж. гл. IV, 2), дори при Авицена (вж. гл. V, 4); заимствана при мистиците-сунити от шиитите, тя получава значително развитие при Ибн Араби и в неговата школа. Знае се, че според Марк Гностика тялото на *Aletheia* (Истината) е съставено от буквите на азбуката. Според Мугира, може би най-древният от шиитските гностици (ум. 119/737 г.), буквите са елементите, от които е направено самото „тяло“ на Бога. Оттук е и значението, което се отдава на умозренията върху върховното Име на Бога (например седемнадесет личности ще възкръснат при появата на Имам Махди; на всяка от тях ще бъде дадена по една от седемнайсетте букви, от които се състои върховното Име). Все още не е бил правен никакъв опит за методично сравнение с еврейската кабала.

3. За съжаление е много трудно да проследим прехода от тези текстове, където се изразява т. нар. *протоисмаилизъм,* към триумфалния период, в който възкачването на фатимидската династия в Кайро (296/909 г.) с Убайдуллах ал-Махди идва, за да реализира върху земята исмаилитската надежда за царството на Бога. Между смъртта на Имам Мухаммад, син на Имам Исмаил, и основателя на фатимидската династия се простира неясният период на трима скрити Имами (*мастур*: не трябва да се обърква с понятието за *гайба* на дванайсетия Имам при имамитите дванайсетници). Ще укажем само, че исмаилитската традиция счита втория от тези скрити Имами – Имам Ахмад, последния внук на Имам Исмаил, за патрон на редакцията на *„Енциклопедията на Ихуан ас-сафа“* и за автор на *„Рисалят ал-джамия“*, т. е. на синтеза, който обобщава съдържанието на Енциклопедията от гледна точка на исмаилитския езотеризъм (вж. гл. IV, 3). Можем да цитираме също един йеменски автор – Джафар ибн Мансур ал-Яман, който вече ни отвежда в средата на IV/X век.

Към края на този смътен период констатираме появата

на големи систематични произведения, притежаващи съвършена техника и точна философска лексика, без да ни е възможно да определим при какви условия са били подготвяни. Още по-ясно, отколкото при дванайсетните шиити, големите имена сред тези учители на исмаилитската мисъл, освен това на кади Нуман (ум. 363/974 г.), са ирански имена: Абу Хатим Рази (ум. 322/933 г.), чиито известни спорове с неговия сънародник – лекаря-философ Рази ще бъдат припомнени по-нататък (вж. гл. IV, 4); Абу Якуб Саджестани (IV/X век), дълбок мислител, автор на двайсетина произведения, написани на стегнат и труден език; Ахмад ибн Ибрахим Нишапури (V/XI век); Хамидуддин Кермани (ум. ок. 408/1017 г.), плодовит автор и със забележителна дълбочина (той е бил *даи* на фатимидския халиф ал-Хаким. Написал е също няколко трактата в спор с друзите, „отделените братя" от исмаилизма); Мукайад Ширази (ум. 470/1077 г.) – автор също толкова плодовит на арабски, колкото и на персийски език, титуляр на високата степен *баб* (Врата) в езотеричната йерархия; прочутият Насир-е Хосрау (ум. между 465/1072 г. и 470/1077 г.), чиито многобройни творби са *всички* на персийски език.

4. По-нататък ще припомним (Б II, 1) как вследствие на решението, взето от осмия фатимидски халиф ал-Мустансир Биллях относно неговия наследник и смъртта му (487/1064 г.), се стигнало до разцеплението на исмаилитската общност на два клона: от една страна, този на т. нар. „източни" исмаилити, т. е. на исмаилитите от Персия; той имал за главен център „крепостта" Аламут (в планините на югозапад от Каспийско море). Това са тези, които днес в Индия наричат *худжии*; те признават за водач Ага-хан. От друга страна, съществувал клонът на така наречените „западни" исмаилити (т. е. тези от Египет и Йемен), които признали имамството на ал-Мустаали, втори син на ал-Мустансир, и продължили старата фатимидска традиция. Те признали за последен фатимидски Имам Абу ал-Касим ат-Тайиб, син на десетия фатимидски халиф ал-Амир Би-Аккамил-лях (ум. 524/1130 г.): това бил двайсет и първият Имам в имамитската линия от

Али ибн Аби-Талиб (три *хептади*). Но още като дете той изчезнал и в действителност исмаилитите от този клон (тези, които в Индия наричат *бухрии*) изповядват като дванайсетните шиити необходимостта от окултация на Имама с нейните метафизични импликации. Те отдават подчинението си пред един *даи*, или велик жрец, който просто е представителят на невидимия Имам.

Съдбата на литературата на исмаилизма от Аламут ще бъде припомнена по-нататък. Колкото до тази на „западните" исмаилити, верни на старата фатимидска традиция, тя е представена от известен брой монументални произведения, написани най-вече в Йемен докъм края на XVI век (когато седалището на великия *даи* било преместено в Индия). Тази йеменска философия, разбира се, напълно е отсъствала от нашите истории на философията поради обяснимата причина, че нейните съкровища дълго време били пазени под печата на най-строга тайна (да си припомним, че Йемен официално принадлежи към зайдитския клон на шиизма, който тук не може да бъде изучаван). Няколко от тези исмаилити от Йемен са били плодотворни автори: Сайид-на Ибрахим ибн ал-Хусайн ал-Хамиди, вторият *даи* (ум. в Сана през 557/1162 г.); Сайид-на Хатим ибн Ибрахим, третият *даи* (ум. 596/1199 г.); Сайид-на Али ибн Мухаммад, петият *даи* (ум. 612/1215 г.), в съвкупността от двайсетте му големи произведения изпъква монументалният отговор на атаките на Газали (вж. гл. V, 7); Сайид-на Хусайн ибн Али, осмият *даи* (ум. 667/1263 г.) – единственият, чийто трактат е бил преведен досега на френски език (вж. библиография). Целият този йеменски период достига кулминационната си точка в трудовете на Сайид-на Идрис Имадуддин, деветнайсетият *даи* в Йемен (ум. 872/1468 г.). Въпреки че последните три имена ни отнасят към дати, намиращи се след тази, която беше определена за граница на първата част на настоящото изследване, те трябваше да бъдат указани тук.

5. Точният смисъл на философията според исмаилизма трябва да се търси в исмаилитското тълкуване (развито в коментара на една „*Касида*" на Абу ал-Хайсам Джурджани)

на този *хадис* на Пророка: „Между моя гроб и амвона, от който проповядвам, има една градина измежду градините на Рая." Разбира се, това съждение не може да бъде разбирано буквално, екзотерично (*захир*). Амвонът на проповядването е именно този буквален изглед, т. е. позитивната религия с нейните повели и догми. Колкото до гроба, това е философията (*фалсафа*), тъй като е необходимо в този гроб екзотеричният аспект на позитивната религия и нейните догми да преминат през разложението и разпадането на смъртта. Градината на Рая, която се простира между този амвон и този гроб, е градината на гностичната истина, полето на Възкресението, където посветеният оживява за един нетленен живот. Този възглед следователно прави от философията една необходима фаза на *посвещение*. Несъмнено това е уникално в исляма; това е целият дух на шиитския гносис и целта на *дауа*, „исмаилитския Призив" (букв. исмаилитската *каригма*).

Това не е нито едно повече или по-малко несигурно равновесие между философията и теологията, нито „двойната истина" на последователите на Авероес, нито най-малкото идеята за философията като *ancilla theologiae,* а е между двете, между догмата и гроба, където догматичното вярване трябва да умре и да претърпи метаморфоза, за да възкръсне религията, която е *theosophia*, Истинската Религия (*дин-е хакк*). *Тауил* е тълкуването, което надхвърля всички фактически данни, за да ги върне към началото им. Философията се доусъвършенства в гносис; тя води до духовното раждане (*уиляда рухания*). Съзираме общите теми за дванайсетния имамизъм и исмаилизма, така както и темите, по които исмаилизмът, преди всичко този от Аламут, ще се разграничи: връзката между *шариа* и *хакика*, между пророчество и Имамат. Но това не са теми, произхождащи от гръцката философия.

Тук ще ни бъде невъзможно да навлезем в детайлите. Има например различия между схемата *pentadique* (петорна) на космологията на Насир-е Хосрау и структурата на Плерома при Хамид Кермани. Напротив, системата *decadique*

(десеторна), изложена от него, съвпада с тези на ал-Фараби и Авицена. Но именно при ал-Фараби (ум. 339/950 г.) ще установим загрижеността за една пророческа философия (вж. гл. V, 2) и редом с нея някои големи исмаилитски произведения с решаващо значение (тези на Абу Якуб Саджестани и на Хамид Кермани), съставени преди Авицена (ум. 423/1037 г.). Да се уточнят в сравнителен план чертите на една много по-разнообразна и богата ислямска мисъл, каквато досега не е предполагана на Запад; да се разграничат собствените условия на една философия, която не се идентифицира с гръцкия принос – всичко това остава работа на бъдещето. Тук даваме само кратко обобщение на няколко теми, основно според Абу Якуб Саджестани, Хамид Кермани и йеменските автори.

I. ФАТИМИДСКИЯТ ИСМАИЛИЗЪМ

1. Диалектиката на таухид

1. За да разберем онова, което придава дълбоката оригиналност на исмаилитската доктрина като форма *par excellence* на гносиса в исляма и което я отличава от елинизиращите философи, трябва да разгледаме нейната изначална интуиция. Древните гностици прибягвали към чисто негативни описания, за да запазят Божествената Бездна от всякакво уподобяване с което и да е произтекло нещо: Непознаваем, Неназоваем, Неизразим, Бездна. Тези изрази имат своите еквиваленти в исмаилитската терминология: Принципа или Създаващия (*мубди*), Мистерията на мистериите (*гайб ал-гуюб*), „Този, Когото полетът на мислите не може да достигне". На Него не може да се припишат нито имена, нито качества, нито определения, нито битие, нито небитие. Принципа е Свръхбитието; Той *не е*; Той *прави битието*, Той е *актът на битието*. В този смисъл исмаилизмът действително е последвал една „първа философия". Всичко, което философите-последователи на Авицена изказват относно Необходимото Битие, Първото Битие (*ал-хакк ал-ауфал*), трябва да бъде действително разместено, за да стане вярно; тяхната метафизика започва с даването на битието и следователно започва едва с *правенето на битието*. Исмаилитската метафизика се издига до нивото на *акта на битието*; преди битието съществува даването на заповедта към битието – създаващото *кун* (Бъди!). Дори отвъд Единия съществува Единяващия (*муаххид*), Този, Който монадизира всички монади. *Таухид* тогава придобива аспекта на една монадология; в същото време, докато освобождава това Единение от всичките *един*, които обединява, в тях и чрез тях Го утвърждава.

2. *Таухид*, утвърждаването на Единствения, трябва следователно да избегне двойната клопка на *татил* (агности-

цизъм) и на *ташбих* (уподобяването на Проявения с Неговата проява). Оттук идва диалектиката на двойното отрицание: Принципа е небитие и *не* небитие; нито във времето и *нито* нито-във времето и т.н. Всяко отричане е вярно само при условие самото то да бъде отречено. Истината е в едновременността на това двойно отричане, което се изпълва в двойното действие на *танзих* (отстраняване от Върховната Божественост на Имената и действията, за да бъдат приведени към *худуд* или небесните и земните степени на Нейната Проява) и на *таджрид* (което отделя, репроектира Божествеността отвъд Нейните проявления, Която те изявяват). Така е положена и разграничена „теофаничната функция". Един йеменски автор от XII век дефинира *таухид* като „състоящ се в познаване на *худуд* (мн. ч. на *хадд* – граница, предел) – небесни и земни, и признаване, че всяка от тях е единствената в своя ранг и степен без друга да бъде съдружена с нея".

Този езотеричен *таухид* в своето изложение изглеждал твърде отдалечен от обичайния монотеизъм на теолозите. За да бъде разбран, трябва да бъде разкрито цялото му значение за понятието за *хадд* – граница, предел. Понятието е характерно с това, че установява връзката между „монадологичния" възглед за *таухид* и основната йерархичност на исмаилитската онтология. Това понятие установява тясна взаимовръзка между акта на *таухид* (познаване на Единия) и на *тауаххуд* – формиращ процес на едно единство, монадизация на една монада. С други думи, *ширк*, който дезинтегрира Божественото, защото Го прави множествено, е *eo ipso* собствената дезинтеграция на човешката монада, която не може да се формира в едно истинско единство по липса на познаване на границата *хадд,* на която Божественото е *махдуд,* т. е. границата, чрез която То е разграничило Своята степен в битието. Въпросът тогава е този: до каква граница, до какъв *хадд* се отваря Свръх-Битието при разкриването на битието? С други думи, как се формира първата граница *хадд*, която е Първото Битие, т. е. е *границата*, където Божественото се издига от Своята бездна на абсолют-

на непознаваемост, границата, до която То се разкрива като една Личност, така че една лична връзка на познание и на любов да стане възможна с Него? Как вследствие на първоначалната Божествена Епифания се появяват всичките *худуд*? (Често тази дума се превежда като „степени“ или „санове“ на езотеричните йерархии – небесни и земни. Това не е неточно, но прикрива метафизичния аспект). Поставяйки тези въпроси, трябва да се запитаме за вечното раждане на Плерома.

3. Най-старите автори (по-горе споменатите ирански такива) са го разгледали в отношенията на процеса на битието, като се започне от Първия Разум. Йеменските автори обявяват, че всички Разуми, архангелските „Форми на светлина“ на Плерома, са били установени наведнъж и като равни помежду си, но това е било само едно „първо съвършенство“. „Второто съвършенство“, което трябвало да ги оформи напълно в битието, зависело от тяхното осъществяване на *таухид,* тъй като тъкмо от него зависи интеграцията на всяка личност (*таухуд*). Чрез *таухид* се осъществяват диференциацията, структурата и йерархизацията на съществото. Веднага отбелязваме, че терминът *ибда* – незабавно творческо установяване (нашите автори не приемат да се казва нито „изхождайки от нещо“, нито *ex nihilo*) е запазен за вечния акт, който поставя битието на небесния Плером в *императив*. Плеромът е описан като *алам ал-ибда*, *алам ал-амр* (светът на битието в императива *„Бъди!“*). Той е в контраст с *алам ал-халк* (сътворения свят, обекта на сътворението). В най-старата схема, както и в тази на йеменците, процесът на битието, *Еманацията* (*инбиас*) започва единствено изхождайки от Първия Разум, интегралния или универсалния Разум (*акл кулл*).

Той е самото битие, поставено в императив. Като първоначално Учредения (*мубда аууал*), той е самият акт на вечното Установяване (*ибда*), той самият е Божественото творческо Слово (*калям Аллах*), тъй като това Слово в императив, причинявайки епифанията на първия Разум като първо Битие, действа заедно с него единствено като Проя-

вено. Йеменските автори обявяват, че първият Разум е бил първият, който е завършил *таухид* и към това е призовал другите Форми на светлината. Откъдето е името *Сабик*, което му е дадено – „този, който изпреварва, предхожда“. Старите автори са се придържали точно към размисъла над образцовия случай на този начален *таухид* като една космична литургия, типизирана в двата момента на изповядване на ислямската вяра: *ля иляха илля'л-лах.* Защото в този *таухид* се извършва *разграничаването* на битието на първия Разум, разграничаване, което прави от него първата граница *хадд*, основната Епифания. Разумът, чрез който тя разбира своя Принцип, е също единствената Божествена *Ipseite*, която е достъпна за нашето познание: Тя е *Deus determinatus, Deus revelatus.*

4. *Таухид* в двете си фази съставя тайната на битието на първия Разум. *Ля иляха:* няма Бог, абсолютно отрицание. *Absconditum divin* не оставя никаква възможност да се задържи, нито да се утвърди една божественост, на която да се дадат предикати. Следва (вж. по-горе описаната диалектика) едно „изключващо“ предложение (*илля=nisi*), абсолютно свойствено утвърждаване, непроизтичащо от каквато и да е логическа предпоставка. Между двете преминава разделителната линия: между двете бездни на *татил* и на *ташбих*. Тъй като доколкото и защото първият Разум или Първото Битие признава, че Божествеността в Своята Същност е отвъд самия него, и тъй като той отрича тази Божественост за самия себе си – точно той е облечен с върховното Име на Божествеността и той е единствената *ipseite* на Принципа, която можем да познаем. Това е цялата мистерия на *Deus revelatus.* Утвърждаването *илля'л-лах,* бивайки предизвикателство, е, чрез чието обожание първият Разум показва собственото си безсилие и като позитивно „измерение“ на битието си призовава битието на втория Разум, универсалната Душа, първата Еманация от него (*мунбаис ауual*), наречена *тали*, „този, който следва“. Или с терминологията на йеменците: *таухид* на първия Разум прави възможен този на втория в смисъл, че този, чийто предел

(*хадд*), „хоризонт“, *сабик* е първият, отнася към първия думите *илля'л-лах*. Но първият Разум от началото е отхвърлил отвъд самия себе си Божествеността към своя Принцип. Ето защо по същия начин от степен към степен (от *хадд* към *хадд*) *таухид* е възможен без *ташбих*, нито *татил*, докато ортодоксалните буквалисти попадат в клопката на метафизичното идолопоклонство, което претендирали, че избягват.

За да се избегне това метафизично идолопоклонство, трябва да се признае, че единственото *ipseite* (свойство) на Принципа, което можем да достигнем, е познанието, което чрез самия акт на своето същество първият Разум, Архангела-Логос, притежава от Принципа, който го установява. Но самото това познание е едно Непознание: Разума знае, че не може да достигне същинската основа на Принципа. Междувременно извън това няма никакъв смисъл да се говори за съществуването или отсъствието на една Божествена реалност, защото Принципа не е нито битието, чрез което може да се утвърди това, което Той е, нито небитието, чрез което може да се отрече това, което Той не е. Ето защо за целия исмаилитски гносис първият Разум е *Deus revelatus* – едновременно Булото и подкрепата на върховното Име *Ал-Лах*. Към него се отнасят всички коранични стихове, където това име е назовано. Но то трябва да бъде разбрано в тоналността, уточнена от етимологията на Името *Ал-Лах* така, както я изповядват исмаилитските мислители заедно с някои арабски граматици (тук не става дума да се постигне съгласие между граматици и лингвисти, а да се констатира това, което *в действителност* се намира в исмаилитското съзнание). Те извличат думата от корена *улх*, конотиращ идеята за съществото, поразено от изумление и тъга (като пътника в пустинята): *илах=уилах*. Така също арабското писмо позволява да се чете във вид на идеограма в думата *улхания*, Божественост, думата *ал-ханния*, състояние на онзи, който въздиша, желае. В това има едно патетично предчувствие за Божествената мистерия: идеята, че Божествената *ipseite* „се осъществява“ единствено в отрицанието; изумлението или тъгата на първия Архангел или първия

Разум, доказвайки безсилието си да достигне в себе си тази Божественост, Чието Име му се пада, докато той Я отрича за самия себе си. Така става за всички, които произхождат от него – обекта на тяхното желание и тяхната носталгия. За всички рангове (*худуд*) на йерархиите на Небето и на Земята се повтаря същият парадокс. Какъвто и да е достигнатият предел (*хадд*), винаги отвъд него има друг. Метафизичният йерархизъм на исмаилитския гносис се корени в усещането за тези далечини, които, ще видим, увличат всички *дауат* (наставници) в едно непрестанно възходящо движение.

5. Следователно първоначално определената връзка е тази на първия *хадд* и на първия *махдуд*, т. е. тази на първия Разум и на втория, който произтича от първия и има в него своя „предел“, своя хоризонт. Това е диадата на *сабик* (Предшестващия) и на *тали* (Следващия), на Калема и на Скрижала (*лаух*), имащи като земни сходства Пророка и неговия *уаси* (наследник), първия Имам на един период (вж. Б 1, 3). Тази диадична структура ще се повтори във всички степени на небесните и земните йерархии – едните в съответствие с другите, и ще даде своя исмаилитски смисъл на максимата: „Този, който познава себе си, познава своя Господ.“ Обаче с третия Разум се разразява драма, която отнася произхода на злото чак до едно „минало“ много преди съществуването на земния човек.

2. Драмата в Небето и раждането на Времето

1. Ако исмаилитската общност описва себе си като *дауа*, „Призива“ към езотеричния *таухид*, това е защото този Призив (или „Провъзгласяването“, *kerygma*) започнал „в Небето“ чрез зова, който първият Разум отправил преди времето към всички Форми от светлина от архангелския Плером. Този *дауа* „в Небето“ е вечният Призив, на който „исмаилитският Призив“ е само земната форма, подходяща за Мухаммадовия период на настоящия цикъл на пророчеството. Върху земята, т. е. във феноменалния свят, той за-

почнал да съществува с изначалния Адам, дори много преди Адам на нашия цикъл. Докато вторият Разум (първата Еманация) приел този Зов, третият Разум, произтичащ от диадата на първите два, му отвърнал с отрицание и отказ. Или, този трети Разум е бил *Адам рухани* – духовният небесен Адам, ангелът – архетип на човечеството; в неговата личност исмаилитското метафизично въображение очертава в символи йероисторията на човешкото начало.

Духовният Адам следователно се закова на място в едно главозамайване от заслепението пред самия себе си; той отказва „предела“ (*хадд*), който го предхожда (вторият Разум), тъй като не вижда, че ако тази граница *хадд* „ограничава“ неговото поле на хоризонт, тя също се позовава на отвъдното. Той вярва, че може да достигне до недостижимия Принцип без тази междинна „граница“, тъй като, непознавайки мистерията на *Deus revelatus* в първия Разум, мисли, че този разум може да се отъждестви с абсолютната Божественост, Принципа (*мубди*). За да избегне това идолопоклонство, той се издига в абсолют и изпада в най-лошото метафизично идолопоклонство. Когато най-сетне се изтръгва от това вцепенение, донякъде както един архангел Михаил, отнасяйки към себе си своята победа, той отхвърля надалеч демоничната сянка на Иблис (Сатана, Ахриман) в долния свят, където тя ще се появява от цикъл в цикъл на окултация. Но тогава той се вижда „надминат“, „поставен в закъснение“ (*тахаллуф*), паднал отново назад от самия себе си. От трети той е станал десети Разум. Този интервал отмерва *времето* на неговото вцепенение, което той трябва да откупи. То съответства на еманацията на други *седем* Разума, които са наречени „Седемте Херувими“ или „Седемте Божествени Слова“ и които помагат на Ангела-Адам да се завърне към самия себе си. *Седемте* показват идеалното разстояние на падението му. *Времето* е закъснението от самия себе си; тук е уместно да се каже буквално, че времето е „закъснялата вечност“. Ето защо *седем* периода ритмуват цикъла на пророчеството, *седем* Имами ритмуват всеки период на този цикъл. Тук са метафизичните корени на *сед-*

морния или исмаилитски шиизъм: числото седем шифрира закъснението на вечността в Плерома, закъснение, което третият Ангел, станал десети, трябва да завоюва отново за своите и с помощта на своите.

Това „закъснение" въвежда в едно същество от светлина измерение, което му е чуждо и което се превежда с „непрозрачност". Тук е интересно да се припомни, че в зерванитската теософия на древен Иран Мрака (Ахриман) произхожда от едно *съмнение*, възникнало в мисълта на Зерван, върховното божество. Обаче при зерванитите и гайомартитите, които Шахрастани (VI/XII век) описва, Зерван вече не е върховното божество, а един ангел от Плерома. Може да се каже, че духовният Адам, третият Ангел от исмаилитската космогония, е хомологът на Ангела Зерван от късния неозерванизъм.

2. Всеки архангелски Разум от Плерома сам съдържа един плером от безбройни Форми от светлина. Всички те образуват плерома на небесния Адам, с него се оковават в същото *закъснение*. От своя страна, той сторил да чуят *даум*, вечния „Призив". Но повечето, според различната сила на своя гняв и степен на противопоставяне, го отхвърлили и дори му отрекли правото да им отправя този зов. И това отричане затъмнило същностната основа на тяхното същество, която е била чиста нажеженост до бяло. Ангелът Адам разбрал, че ако те останат в чистия духовен свят, никога не ще се освободят от своите Тъмнини. Ето защо той станал *демиурга* на физическия космос, като инструмент, чрез който Формите, едно време от светлина, щели да намерят своето спасение.

Тази символична история съдържа чисто манихейски реминисценции. Освен това третият Разум, станал десети в исмаилитската схема, поема върху себе си същия ранг и същата роля, каквито при философите последователи на Авицена и при *ишракиун* (озарените) (вж. гл. V, 4 и VIII) има „активният Разум", за когото по-горе бе казано защо е идентифициран със Светия Дух, Гавраил, като ангел на Познанието и Откровението. Съществува тази разлика, че исма-

илитската теософия не разполага просто този Разум като десети на предела на една Еманация; тя прави от него централната фигура на една „драма в Небето", която е прологът и обяснението на нашата настояща човешка история.

Всички членове на неговия плером били обзети от панически ужас, виждайки как Мракът поглъща тяхното същество. От тройното движение, от което те напразно се опитвали да се освободят, се получили трите измерения на космическото пространство. Най-гъстата маса се установила в центъра, докато космическото пространство се разпръснало в няколко района: тези на небесните Сфери и тези на Елементите. Всяка от планетите на свой ред упражнила за едно хилядолетие своето управление върху един свят в зараждане, докато в началото на седмото хилядолетие – цикълът на Луната, се извършила появата на първия земен човек, заобиколен от другарите си, във вид на растение, израстващо от Земята.

3. Цикличното време: йероистория и йерархии

1. Този земен *Anthropos* е описан като *интегралния пръв Адам* (*Адам ал-ауал ал-кулли*), *pananthropos*. Следователно той трябва да бъде разграничен едновременно от своя небесен архетип, духовния Адам – третият Ангел, станал десети, и от частичния Адам (*джузи*), който открил началото на настоящия ни цикъл. Той е характеризиран като „физическата персонификация на първоначалния Плером". Разбира се, няма нищо общо с примитивния човек на нашите философстващи палеонтолози. Той се е появил в Цейлон (*Сарандиб*), защото това тогава е най-благоприятното място, едновременно с двадесет и седем другари, сред които той се отличава, както те самите се отличават от останалото появило се едновременно с тях човечество, „както червеният хиацинт се отличава от другите камъни". Тези двадесет и седем другари са заедно

с него видимата типификация в един „физически обем" на първоначалния архангелски Плером, тъй като те са човечеството, вярно на плерома на десетия Ангел, тези, които отговорили на неговия *дауа* (призив) и чиято вярност „в Небето" се пренася в земното им поведение чрез тяхното духовно и физическо превъзходство над всички хора от другите области (*джазира*), разцъфнало с тях в края на същия антропогенен процес.

Този първоначален земен Адам е едновременно епифаничната форма (*мазхар*) и Булото на небесния Адам; той е първоначалната му мисъл и е пределът на неговото познание, субстанцията на действието му, проекцията, приемаща излъчването на лъчите му. Както Адам на юдео-християнската профетология, той е αναμάρτητος (терминът има своя точен еквивалент в арабския език *масум*) – предпазен е от всяка нечистота, от всеки грях, и тази привилегия той е предал на всички свети Имами, от цикъл на цикъл. Неговият цикъл е бил цикъл на епифания (*даур ал-кашф*), една плодоносна ера, в която положението на човека дори във физически смисъл все още е било това на едно човечество от Рая. Хората приемали непосредствено духовните истини (*хакаик*), а не под булото на символите. Първият Адам установил в този свят „Благородния Призив" (*дауа шарифа*); той въвел йерархията на йерокосмоса (*алам ад-дин*), символизираща както тази на Плерома, така и тази на макрокосмоса. Той разпръснал *дванайсет* от неговите двадесет и седем сподвижници (дванайсет *даи*) в дванайсетте *джазира* на Земята и установил пред себе си дванайсет *худжджа*, елита на неговите сподвижници. Накратко, той бил основателят на тази постоянна езотерична йерархия, непрекъсната от цикъл в цикъл, от период на период на всеки цикъл, до исляма и след исляма.

Когато облякъл с власт своя наследник, първият Адам бил отведен в Плерома, където наследил десетия Ангел (небесния Адам), при което той самият, и заедно с него цялата йерархия на Разумите, се издигнал на една степен по-висока

от предишната. Това възходящо движение не престанало, докато третият Ангел-Разум, когото неговото изчезване, приковавайки го, задвижило обратно към степента на Десетия, си възвърнал кръга на Втората Еманация или Втория Разум. Така е било за всеки от Имамите наследници на първоначалния Адам в този първи цикъл на епифания. След този цикъл на епифания последвал един цикъл на окултация (*даур ас-сатр*); а след него един нов цикъл на епифания; и така последователно циклите, се сменят в една вертикална последователност чак до крайното Възкресение на Възкресенията (*киамат ал-киама*), което ще запълни завършването на нашия *аион*, възстановяването на човечеството и на неговия Ангел в тяхното първоначално състояние. В някои свои беседи светите Имами отиват дотам, че определят развитието на Великия Цикъл (*даур азам*) на 360 000 пъти по 360 000 години.

2. От само себе си се разбира, че единственият случай, в който нашите исмаилитски теософи могат да говорят направо, е преходът, който от цикъла на епифания, предхождащ нашия, довел до нашия сегашен цикъл на окултация. Исмаилитското тълкуване *тауил* се е прилагало с една изключителна дълбочина относно кораничната и библейската история на Адам – разказ, който не е този на едно абсолютно начало, а, който в действителност разглежда нещата в бъдещето на ужасни катастрофи. В хода на трите последни хилядолетия на предишния цикъл на епифания твърде тежки смутове принудили високите първенци да установят „дисциплината на аркана". Високите духовни науки потънали в мълчание; човечеството станало недостойно за разгласяването на мистериите. Трябва да се установи един религиозен *Закон*, *шариа*, чието тълкуване *тауил* ще освободи единствено онези, които ще поведе към възкресението чрез едно ново раждане в нощта на символите. Това е падението, което се описва като „излизането от Рая". Отсега нататък ще има единствено „Раят на могъществото", т. е. езотеричната другарска среща, исмаилитският *дауа* (призив).

Кораничната история на Адам се възприема като тази

на обличането с власт на младия Имам Адам от неговия баща Хунайд, последния Имам от предишния цикъл на епифания. Всичките „земни Ангели“ (членовете на *дауа*) го признали, освен Иблис – Сатаната и неговите помагачи. Иблис бил сановник от предишния цикъл, в чиято личност отново се появила в онзи момент формата на Тъмнините, хвърлена върху Земята в началото чрез небесния Адам. Намерението на Иблис било да трогне Адам, да засегне неговата щедрост, за да го подтикне да разкрие на хората това „познание на възкресението“, което са имали единият и другият в предишния цикъл. Тогава Адам, воден от един несъзнателен подтик, изневерил и връчил на всеобщото неразбиране това, което можело да бъде разкрито единствено от последния Имам на нашия цикъл, Имама на Възкресението (*каим ал-киама*).

3. Структурата на цикъла на окултация, ознаменуван от *нашия* Адам, трябва да се разбере чрез първоначалната структура, основана от първия Адам, първия Имам на Земята, в съответствие с тази на видимите Небеса и тази на невидимите Небеса. Както разкрихме, „степените“ на небесните и земните йерархии са определени чрез термина *хадд* (граница, гр. *ὅρος*); *хадд* дефинира за всяка степен хоризонта на нейното съзнание, модуса на съзнание, съответстващ на неговия модус на битие. Така всяка по-нискостояща граница е „ограниченото“ (*махдуд*) от непосредствено по-възходящата *хадд* (граница). Тъй като е основна за разбирането на *таухид* (единобожието), тази структура определя целия процес на антропологията.

Макар че пълното значение на езотеричната йерархия през цялото протежение на периодите на исмаилизма ни поставя още проблеми, нейната структура е съвършено очертана от Хамид Кермани (ум. ок. 408/1017 г.). Съществува небесната йерархия (*худуд* отгоре) и съществува земната йерархия (*худуд* отдолу), едната символизирана от другата. Съвкупността на всяка от тях формира *десет степени,* свързващи се в една *триада* (върховни степени) и една *хептада.* 1) На земята има един *натик*, т. е. пророкът-*извес-*

тител на една *шариа*, Божествен Закон, предаден от Ангела (вж. А, 5). Това е буквата на текста, известен в екзотерична форма (*захир*) като правила на позитивната религия. *Натик* е земният хомолог на първия Разум (който дава началото на *дауа* „в Небето". 2) Има *уаси,* Имама, прекият духовен наследник на Пророка, който е основата (*асас*) на Имамата и на първия Имам на един период. Като съхранител на тайната на пророческото откровение неговата типична функция е *тауил,* езотеричното тълкуване, което „възвръща" екзотеричното към скрития смисъл, към неговия архетип (*асл*). Той е хомологът на втория Разум, първата Еманация, универсалната Душа (двойката *наби-уаси*, първият и вторият Разум, тук съответства на двата аспекта на „вечната Мухаммадова Реалност" в дванайсетния шиизъм, вж. А, 3). 3) Съществува Имама, наследник на *асас,* продължаващ в хода на цикъла равновесието между езотеричното и екзотеричното, чиято връзка е необходима. Той е хомологът на третия Разум (духовния Адам). Ето защо във всеки период ще има една *хептада* или няколко *хептади* на Имами, типизиращи интервала на „закъснение", *времето,* което небесният Адам трябва да откупи с помощта на своите, за да спечели отново своя чин. Колкото до *седемте* други степени, всяка е съответно хомологът на една от другите Форми на светлина или Разуми на Плерома: *баб* или „Врата"на Имама; *худжджа* или Доводът, Гарантът (който придобива едно съвсем специално значение в исмаилизма на Аламут); три степени на *даи* или проповедник (буквално „поканващ") и две по-нисши степени: абсолютно допуснат (*мазун мутлак*), който може да приеме обещанието на новия адепт; частично допуснат (*мазун махсур*), който привлича неофитите.

Така се представя вертикалната структура на езотеричната йерархия, която според нашите автори пребъдва от цикъл в цикъл. Тази форма на йерокосмоса в пространството има своята изоморфия във формата си във времето, която е тази на йероисторията. Всеки период от един цикъл на пророчество, т. е. от един цикъл на окултация, е осветен от един *натик*, един *уаси*, последвани от една или няколко хептади

от Имами; той бива приключен от един последен Имам, който е *каим*, т. е. Имама на Възкресението, който слага край на предишния период, и той е, който създава (*муким*) новия пророк. Съвкупността от седем периода съставлява тоталността на цикъла на пророчеството (идеята е обща с шиитската профетология). Това са периодите на шестте големи пророци: Адам, чийто Имам бил Сет; Ной, чийто Имам е бил Сем; Авраам, чийто Имам е бил Исмаил; Мойсей, чийто Имам е бил Арон; Исус, чийто Имам е бил Шамун (Симон); Мухаммад, чийто Имам е бил Али. Колкото до седмия *натик*, това е Имама на Възкресението (съответстващ на дванайсетия Имам при имамитите). Той няма да донесе един нов *шариа*, а ще разкрие скрития смисъл на Откровенията заедно със смута и безредиците, които това ще внесе, и ще подготви преминаването към бъдещия Цикъл на епифания.

4. Имамология и есхатология

1. По-добре разбираме смисъла на имамологията и заедно с нея есхатологичния *ethos* (нрав), който владее цялото шиитско съзнание, ако си спомним това, което вече бе посочено тук, а именно, че исмаилитската имамология, също като шиитската имамология като цяло, се е озовала пред проблеми, аналогични на тези, които сполетели христологията през първите векове от нашата ера, но които винаги са били, поради склонността към решения от гностически вид, отхвърляни именно от официалната христология.

Когато говорят за *насут* или човешката страна на Имама, грижата на исмаилитските автори е да внушат, че тялото на Имама не е тяло от плът, съставено като това на другите хора. Това тяло е резултат на цяла космическа алхимия, въздействаща върху „етерните тела" (*нафс рихия,* „душа на веянието") на вярващите адепти. Тези „етерни" останки се издигат от Небе на Небе, после отново се спускат пречистени, невидими за зрителното възприятие, заедно с

лунните излъчвания и се наслагват като една небесна роса по повърхността на чиста вода или на някои плодове. Имама за момента и неговата съпруга приемат водата и плодовете, а небесната роса става зачатъка на финото тяло на новия Имам. Проста обвивка или калъф (*гилаф*), описват го като *джисм кафури* – тяло, което има изтънчеността и белотата на камфора; това е тялото, което съставлява човешкото (*насут*) на Имама. Ако тук може да се говори за „двойственост", изобщо не става дума за едно „видение", а за усилието да се представи и възприеме, както в една гностическа христология, едно *caro spiritualis*. Ето защо съюзът на *насут* (човешкото) и на *лахут* (Божественото) в личността на Имамите никога не достига до идеята за един „ипостазен съюз на двете природи", заедно с всички философски, исторически и социални последици от този възглед.

2. Колкото до разбирането на исмаилитския гносис за Божествеността (*лахут*) на Имама, трябва, за да го схванем, да изходим от това, че тя се представя като „духовното раждане" (*уиляда рухания*) и тук отново се долавя един ясен отглас от манихейския гносис. Цитираният вече йеменски автор уточнява това: „Когато новият адепт (*мустаджиб*) изрази съгласието си между ръцете на един от удостоените (*худуд*), в момента, когато произнася формулата, която го обвързва, и ако намерението му е право и чисто, ето че към душата му се присъединява точка от светлина, която остава до нея, без да се смесва с нея." От неговите мисли и от поведението му ще зависи дали тази точка от породена светлина ще нарасне във Форма от светлина. Ако той успее в това, ето че през време на своя *exitus* Формата от светлина на вярващия адепт е увлечена от „магнетизма на Колоната от светлина" към Формата от светлина на Придружителя, който го предшества в мистичната степен (има нещо като договор на мистичното рицарство, който държи адептите отговорни един към друг чак до отвъдното). Заедно те се издигат към предела *хадд*, който превъзхожда и двамата. Така впоследствие всички заедно заемат ранг, за да формират заедно със съвкупността от граници (*худуд*) „Храма на Светли-

ната“ (*хайкал нурани*), който, въпреки че има човешка форма, е един чисто духовен Храм. Това е *Храмът на Светлината*, който е Имамата и като такъв е *лахут*, *Божествеността* на Имама.

3. Откакто е „облечен“ с власт (*насс*), младият Имам става поддържника на Храма на Светлината. Неговият Имамат, неговата „Божественост“, това е *corpus mysticum*, съставено от всичките Форми от светлина на неговите адепти. Както е било за началния Адам, всеки от Имамите, които следват във всеки от периодите на цикъла, има своя свойствен така формиран „Храм на пресветата Светлина“ (*хайкал нурани кудсани*). Всички Имами заедно образуват „Върховния Храм на Светлината“ (*хайкал нурани аазам*), нещо като купола на Храма на Светлината. Когато един Имам напуска този свят, неговият Храм на Светлината се издига с него в оградата на десетия Ангел (духовния Адам, *Anthropos celeste*) и всички очакват, събрани в тази ограда, възкресението на *каим* – Имама-възкресител, приключващ Цикъла, за да се издигнат с него при идването му като наследник на десетия Ангел.

При всяко Велико Възкресение (*киамат ал-киама*), приключващо един цикъл на окултация или един цикъл на епифания, последният Имам, *каим*, увличайки със себе си целия мистичен Храм на *худуд*, се издига до Плерома, където поема наследството на десетия Ангел – духовния Адам, като демиург на материалния свят. Самият десети Ангел се издига с една степен в Плерома, който също увлича изцяло при своето възкачване. Така всяко Велико Възкресение, всяко осъществяване на един цикъл позволява на Ангела на човечеството да се доближи заедно с всички свои до своята и тяхната изначална степен. Така последователността на цикли и хилядолетия откупва *времето* – тази „закъсняла вечност“, чрез мигновеното потъмняване на Ангела. Така се подготвя развръзката на „драмата в Небето“. Космогония и сотериология са два аспекта на същия процес, водещ към тази развръзка. *Смисълът* и целта на създаването на Космоса е да направи от него орган, чрез който небесният Адам

да спечели отново загубената степен. Той я печели отново цикъл след цикъл с помощта на всички онези, които преди земното си положение са приели неговия „призив“ в Плерома, или които приемат в този живот повика (*даўа*) на пророците и Имамите.

4. Що се отнася до тъмната форма на злите отрицатели, тя се издига в момента на техния *exitus* към региона, определен в астрономията като „главата и опашката на Дракона“ (точките, в които орбитата на Луната пресича тази на Слънцето), региона на тъмнините, където се върти *massa perditionis* на всичките демони на човечеството, масата от зли мисли и проекти, замислящи да предизвикат катастрофите, които разтърсват света на хората.

Ето защо земните събития се обясняват единствено чрез тяхната езотерична реалност, т. е. във връзка с „драмата в Небето“, на която те в действителност подготвят развръзката. В тази „философия на историята“ се изразява величествената представа за една пророческа философия, която е собствено достояние на исмаилитската мисъл. В действителност исмаилитската версия на шиизма представя черти, които са общи за целия шиизъм: есхатологичната етика, доминиращата фигура на *каим*, идентифициран по име, вече видяхме с Параклет, оповестен в Евангелието на Йоан. Ето защо Абу Якуб Саджестани (IV/X век) е възприемал в четирите краища на християнския Кръст и в четирите думи, съставящи Свидетелството на islямската вяра (*таухид*), символа на същата тайна: *парусията* на Имама, издигащ се през времето на Нощта на Предопределението (*лайлат ал-кадр*, сура 97), защото тази е същата Нощ на човечеството в този цикъл на окултация.

II. РЕФОРМИРАНИЯТ ИСМАИЛИЗЪМ НА АЛАМУТ

1. Периоди и извори

1. Тук няма да се спираме върху „черния роман", който при отсъствието на автентични текстове дълго време е помрачавал името на исмаилизма, и особено паметта на Аламут. Отговорни за това, без съмнение, са, на първо място, въображението на кръстоносците и това на Марко Поло. Но вече през XIX век един австрийски литературовед и ориенталист, фон Хаммер-Пургстал, стоварвайки върху нещастните исмаилити своята обсебеност от „тайните общества", започва да ги подозира като отговорни за всичките престъпления, които в Европа едни приписват на франкмасоните, други на йезуитите; в резултат се появява „*Geschichte der Assassinen*" (1918 г.), която дълго време е била считана за сериозна. На свой ред С. дьо Саси в своето „*Представяне на религията на друзите*" (1838 г.) страстно поддържа етимологичното си обяснение на думата „*Assassins*" чрез думата *хашшашин* (тези, които употребяват *хашиш*). Всичко това идва от обичайното старание да бъдат обвинявани религиозните или философските малцинства в най-лошите морални извращения. Най-странното е, че така ориенталистите – чак до наши дни – са станали, в компанията на жадни за сензация публицисти, съучастници на силната антиисмаилитска пропаганда на аббасидския халифат от Багдад. Тези фантазии нямат повече извинение, откакто бе даден импулс на исмаилитските изследвания от В. Иванов и *Исмаилитското общество* в Карачи (преди това в Бомбай). Ето показателен пример: видяхме, че исмаилитският призив *даул* се описва като „Рая на могъществото", а исмаилитското тълкуване на „*хадиса* за гроба" (по-горе) ни помага да разберем как влизането в *даул* е в действителност влизането в „Рая на могъ-

ществото“ (*джанна*, Рай, Градина). Повече не е трябвало на враждебната пропаганда да измисля „оргиите“ в „градините на Аламут“. За останалото – става дума за една проява на антитурска съпротива, за една борба, водена от исмаилитите в трагични обстоятелства. Но философията и духовната доктрина на исмаилизма нямат нищо общо с „историите за асасините“.

2. Както по-горе набързо бе припомнено, когато фатимидският халиф в Кайро Мустансир Би-Лляx предава властта на Имамата от по-големия си син Низар на младия си син Мустаали, става така, че при смъртта му (487/1094 г.) едните отдават задължението си за вярност на Мустаали (това са тези, които продължават фатимидския *дауа* и които също са наричани *мусталиун*), докато другите останали верни на Имам Низар (който загинал, убит заедно със сина си в Кайро през 489/1096 г.). Последните са наречени *низари*; това са „източните“ исмаилити“, тези на Иран. Тук също под външната история и въпросите за персонажите действат същностните подбуди, духовният залог. Всъщност политическият триумф, отбелязан от идването на Фатимидите в Кайро, изглежда един парадокс. В каква степен едно езотерично другарско сдружение би могло да е съвместимо с официалната организация на една Държава? Същият мотив, който довел, от началото, до разцеплението на карматите, се появил по-късно в оповестяването на реформата на Аламут. Това, което можем да отсъдим от сега достъпните текстове, е духът на първоначалния исмаилизъм, който реактивирал тази реформа след фатимидската политическа интермедия.

От друга страна, съществувала силната личност на Хасан Саббах (ум. 518/1124 г.), която трябва да се научим да разпознаваме в самите исмаилитски текстове, дотолкова тя е била изопачена от другите. Неговата роля е била решаваща в организацията на исмаилитските „общини“ в Иран. Дали преданите адепти са успели или не да отведат в сигурност внука на Имам Низар в замъка-крепост Аламут (в планините на югозапад от Каспийско море), това тук не решава

въпроса. Защото каквато и да е причината, един факт остава и той е с изключителна духовна важност.

3. Този главен факт е била инициативата, предприета от Имам Хасан *аля зикри-хи 'с-салям* (отличен е, като винаги името му е следвано от този поздрав), новият велик учител (*ходаванд*) на Аламут (роден през 520/1126 г., велик учител през 557/1162 г., умира през 561/1166 г.). На 17 рамадан 559/ 8 август 1164 г. Имама провъзгласил Голямата Окултация (*киамат ал-киама*) пред всичките адепти, събрани на високата тераса на Аламут. Протоколът за това се е запазил за нас. Това, което е налагало провъзгласяването, било ни повече, ни по-малко дохождането на един чисто духовен ислям, освободен от целия законодателен дух, от цялото служуване на Закона, една лична религия на Възкресението, която е духовно раждане, тъй като помага да се открие и преживее духовният смисъл на пророческите Откровения.

Замъкът-крепост Аламут, както другите исмаилитски укрепени пунктове в Иран, бил разрушен от монголите (654/1256 г.). Събитието изобщо не означавало края на реформирания исмаилизъм от Аламут; той само минал в нелегалност, обличайки наметалото (*хирка*) на суфизма. Неговото действие върху суфизма, и като цяло върху иранската духовност, допуска присъщи сходства, които спомагат да се разгледа в нова светлина самият проблем за произхода и смисъла на суфизма. Още повече че исмаилитите гледат като на свои на голям брой учители на суфизма, като се започне със Санаи (ок. 545/1151 г.) и Аттар (ок. 627/1230 г.); Джалалуддин Руми (672/1273 г.), спрямо когото Шамс Табризи поел ролята на *худжджа*; Азиз Насафи (VII/XIII век), Касим-е Ануари (837/1434 г.) и т.н. Понякога се колебаем да решим дали един текст произхожда от един суфи, проникнат от исмаилизъм, или от един исмаилит, проникнат от суфизъм. Не е достатъчно да се каже, защото прочутата персийска поема на Махмуд Шабестари (ум. 720/1317 г.) *„Розовата градина на тайната“* (*„Голшан-е раз“*), която е наръчник на иранския суфизъм, е била коментирана и развита от исмаилитското учение.

Всички поставени въпроси са нови; те са в резултат от изваждането на бял свят благодарение главно на труда на В. Иванов на онова, което е оцеляло от аламутската литература, цялата на персийски език (знае се, че библиотеката на Аламут е била напълно разрушена от монголите). Все пак трябва към тази литература да се присъедини тази на арабски език на исмаилитите от Сирия, които със силната личност на техния водач Рашидуддин Синан (1140/1192 г.) са имали директна връзка с Аламут (знае се също, че една трагична грешка на тамплиерите провалила едно вече сключено споразумение между „Тамплиерите на исляма" и краля на Йерусалим). Що се отнася до персийските произведения, произхождащи от Аламут, ще назовем основно голямата книга „*Тасаууpam*", приписвана на Насир Туси (ум. 672/1273 г.) и няма никаква решаваща причина да му бъде оспорена, и творбите от XV и XVI век на Сайид Сохраб Уали Бадахшани, Абу Исхак Кухестани, Хайр Хуах Херати, един плодовит автор. Всичко, което сме запазили, са много по-древни фрагменти, именно „*Четирите глави*" на самия Хасан Саббах. Те също ни показват един ренесанс на исмаилитската мисъл, съвпадащ с този на шиитската мисъл като цяло, за който вероятно тя също е един от факторите. Действително през същия период дванайсетният шиизъм (точно с Хайдар Амоли, Ибн Аби Джумхур) започва да „преосмисля", възприемайки творчеството на Ибн Араби, връзките си със суфизма и съответно с исмаилизма.

5. Забележително е да се установи как един шиитски дванайсетен автор с размаха на Хайдар Амоли (VIII/XIV век) осмисля без полемика същностното различие, което ги отделя от исмаилитите. Той го формулира в термини, които единствено обясняват последиците от Великото Възкресение, обявено в Аламут. Докато дванайсетният шиитски гносис прави усилие да запази едновременността и равновесието на *захир* (външно) и *батин* (вътрешно), в замяна за исмаилитския гносис всяка външна проява, всичко екзотерично (*захир*), има един скрит, вътрешен смисъл, една езотерична реалност (*батин*), а тя превъзхожда другата, тъй като

от нейното възприемане зависи духовният прогрес на адепта); екзотеричното тогава е една черупка, която веднъж завинаги трябва да бъде счупена. Това също е, което довършва *тауил*, исмаилитското тълкуване, „връщащо" сведенията на *шариа* към тяхната гностическа истина (*хакика*), разбирането на истинския смисъл на буквалното откровение или *танзил*, позитивната религия. Ако верният адепт действа в съгласие с духовния смисъл, задълженията на *шариа* за него са отменени. Това е в дълбоко съгласие с философския смисъл, обяснен по-горе в тълкуването на „*хадиса* на гроба".

Или, Водачът към този духовен смисъл, дори този, чиято личност *е* този смисъл, тъй като тя е земното проявление на една първоначална Теофания, е Имама. Последствието от това е предимството на Имама и на Имамата, който е вечен, пред Пророка и пророческата мисия, която е временна. Дванайсетният шиизъм изповядва, вече видяхме, че превъзходството на *уалая* над *нубууа* трябва да бъде разглеждано в самата личност на Пророка; то не предполага, че личността на *уали* превъзхожда тази на Пророка-Пратеник. В замяна исмаилизмът прави едно радикално заключение. Щом *уалая* превъзхожда пророчеството, на което самата тя е изворът, следва, че личността на *уали,* т. е. на Имама има предимство пред тази на Пророка, а Имаматът има веднъж завинаги предимство над пророческата мисия. Това, което дванайсетният шиизъм обмисля в края на една есхатологична перспектива, исмаилизмът от Аламут осъществява „в настоящето" чрез предварението на есхатологията, която е бунтът на Духа срещу всичките робувания. Философските, теологичните и социологическите импликации и последствия по отношение на ислямската общност са такива, че тук не можем да ги разгледаме. Можем да обрисуваме единствено същностния им аспект според наскоро публикуваните текстове: една антропология, от която зависи философията на възкресението и която се изразява в идеята за Имама.

2. Възгледът за Имама

1. Исмаилитската адамология беше очертана по-горе (Б I, 3): от една страна, частичният Адам, който ознаменувал началото на нашия цикъл, е бил първият пророк от този цикъл на окултация; от друга страна, първоначалният Адам, *pananthropos,* земният образ на *Anthropos celeste,* ознаменуващ началото на първия цикъл на епифанията, е бил първият Имам и основателят на Имамата като постоянна религия на човечеството. В тази интуиция се корени исмаилитската настойчивост върху темата за Имама като „човек на Бога" (*мард-е хода* на персийски език, ср. *anthropos tou Theou* при Филон), като Лице на Бога, Съвършен Човек (*anthropos teleios*). „Този, който не разбере *кой* в неговото време е бил Съвършеният Човек, ще остане един странник." В този смисъл той е казал: „Този, който ме е видял, той е видял Бога." Вече отбелязахме, че подобен отглас от Евангелието на Йоан (14/9), потвърден от другите, здраво е вплетен в структурата, което прави от имамологията в шиитската теология нещо като хомолог на една христология в християнската теология. Тук предчувстваме заедно с тайната на исмаилитската имамология (оценявайки броя на преданията, отнасящи се към светите Имами) също онова, което съставлява нейната същност: прославянето на Имама като Съвършен Човек от върховния ранг и съответно решаващото и определящо надмощие на *тауил*, т. е. на езотеричния ислям над екзотеричния ислям, религията на Възкресението над религията на Закона.

Това понятие за Имама е взаимообвързано с цялата философия за човека. Защото човешката форма е „образът на Божествената Форма", тя е облечена *par excellence* с теофаничната функция. Тя придобива чрез това една функция на космическото спасение, тъй като завръщането към отвъдния свят, света на духовните същности, е преминаването към модус на съществуване, където всичко придобива формата на една човешка реалност, тъй като единствено човеш-

кото същество притежава езика, *logos*. Следователно чрез посредничеството на Човека нещата намират пътя към техния Произход. Но тази съвършена човешка Форма – теофания, появила се от предвечността, е именно Имама. Да казваме, че Имама е Човекът на Бога, Съвършеният Човек, означава да го признаем като върховния орган на сотериологията. Така също тя е обусловена от *тахкик*, реализацията на *истинския смисъл* на всички екзотерични неща, самата тя обусловена от *тауил,* който е длъжността на Имама. Тази имамология тук отново вижда същностно не емпиричната фигура на този или онзи Имам, а реалността и същността на един вечен Имам, на когото всеки Имам индивидуално е земното онагледяване. За този вечен Имам се отнася кораничният израз *мауля-на* „нашия господар", за когото е казано, че винаги е съществувал, съществува и ще съществува. Всички изменения на неговото Проявление са свързани с възприятието на хората. В Божествения Плером (*алам-е хода*) тези промени не съществуват.

2. Едно първо следствие е, че познанието за Имама, Съвършения Човек, *е* единственото познание за Бога, което е възможно за човека, тъй като Имама е първоначалната теофания. В по-горе цитираната сентенция, както и във всички други подобни, вечният Имам е, който говори. „Пророците преминават и се сменят. Ние сме, ние, вечните Мъже." „Аз познах Бога, преди да бъдат сътворени Небесата и Земята." „Светлината, която се излъчва от лампата, не е самата лампа; но ако я нямаше тази светлина, как щеше да се знае какво е лампата, нито дали има една лампа и къде е лампата?" „Божиите Мъже не са самият Бог; те обаче не са отделени от Бога." Тъй като Имаматът е първоначалната теофания, откровението на Божествената Бездна и *водач* към това Откровение, Имама е върховният *худжджа,* гарантът, който *отговаря* за непознаваемата Божественост. Така гласи голямата проповед, която Имам Хасан *аля зикрихи ас-салям* произнесъл на 8 август 1164 г., обявявайки в Аламут Великото Възкресение: „*Мауля-на* (нашият господар) е Възкресителя (*каим ал-киама*); той е господарят на съществата;

той е господарят, който е действието на абсолютното битие (*уджуд мутлак*); той изключва всяка битийна определеност, тъй като е трансцендентен над всичко; той отваря вратата на своята Милост и чрез светлината на своето Познание прави всяко същество да вижда, да чува, да говори за вечността.“ Вечният Имам като теофания единствен прави възможна една онтология: бивайки *разкрит*, той е *битието* като такова. Той е абсолютната Личност, вечното Божествено Лице (*чахре-йе хода*, на персийски език), върховното Божествено Качество, което е върховното Име на Бога. В земната си форма той е епифанията на върховното Слово (*мазхар-е калиме-йе аля*), Носителят на истината за всяко време (*мухикк-е уакт*), проявлението на Вечния Човек, проявяващ Лицето на Бога.

Едно второ следствие от това е, че себепознанието при човека предполага познанието за Имама. Обвързвайки се с тези думи на четвъртия Имам: „Познанието за Бога е познанието за Имама“, нашите текстове повтарят: „Този, който умре, без да е познал своя Имам, умира със смъртта на неосъзнатите.“ Причината за това е представена този път в уточнението, дадено към максимата, която повтарят всички духовни люде в исляма: „Този, който познае себе си, е познал своя Господ, *т. е.* познал е своя Имам.“ Това е познанието, обещано от първия Имам: „Бъди ми верен и ще те сторя като Салман подобен на мен.“ От тези текстове произтича, че познаването на Бога, познаването на Имама, познаването на себе си, са аспектите на едно и също основно, освобождаващо познание, на един и същ гносис.

Ето защо персийските текстове на традицията на Аламут наблягат върху четирите възможни начини за познаване на Имама. „Може да се има познание за неговата личност във физическия му облик; това е едно познание, на което самите животни са способни. Може да се има познание за неговото официално име и земната му генеалогия; това познание е достъпно дори за враговете. Съществува познанието, което е разпознаване на неговия Имамат; в него участват всички членове не *даyа* (призива). Накрая съществува поз-

нането на неговата Същност според вечната реалност на неговите качества, т. е. едно познание, което постулира, че се надскачат всички други начини на познание; то заслепява с блясъка си душите и това е познанието, което е привилегията на *худжджа.*" Успоредно съществува една четворна връзка на произход по отношение на Имама: по плът; в духовен смисъл; едновременно по плът и в духовен смисъл; накрая, едновременно по плът, духовен смисъл и вечната реалност на неговата същност. Чисто духовният произход (*фарзанд-е манауи*) на Имама е *худжджа*; това е случаят, на който Салман Персиеца е архетипът и който според обещанието на Имама се онагледява във всеки верен адепт. С така изтъкнатия на първа степен *худжджа* цялата традиционна йерархичност се оказва изменена.

3. Имамология и философия на възкресението

1. Може да се говори за едно радикално разместване. По всички начини, йерархията на *худуд* (границите) отбелязва тяхната степен на съответна приближеност по отношение на Имама. Но отсега нататък смисълът на тази йерархия ще има склонността да се интериоризира, като „границите" бележат по-скоро степените на „съгласие с Имама", отколкото степените на напредъка на вътрешното познание. *Тауил* символизира йерокосмоса (йерархичната езотерична общност) с микрокосмоса. Следователно се извършва една регресия в степента, призната на *натик*, пророка, обявяващ един Закон, и едно различно възприемане на цикъла на пророчеството. Това са двете заключения от прославянето на ранга на *худжджа*. Господството на опозицията Пророк-Имам се замества с тази на Имама и неговия *худжджа.*

За теософията на дванайсетния шиизъм мисията на Пророка и на исляма бележи часа на пълния полуден (равновесието между *захир* и *батин*). Веднага след това започва залезът към вечерта, влизането в нощта на езотеризма, цикълът на чистата *уалая.* За исмаилитската теософия влиза-

нето на *хакика*, на чистата духовна религия в нощта на езотеризма е започнало не с Мухаммад, Печата на пророците, а още с първия пророк, с Адам, родоначалника на нашия настоящ цикъл на окултация, т. е. от началото на сегашното човечество. Срещу тази радикална катастрофа исмаилитският песимизъм се възправя с цялата си философия на Възкресението, дори със своя бунт срещу *шариа*.

Шестте главни периода на „законодателното пророчество" винаги са възприемани като *hexaemeron*, „шестте дни" на сътворението на религиозния космос (йерокосмос), като всеки „ден" е едно „хилядолетие". Но в действителност шестте „дни" са нощта на Божествената религия (*шаб-е дин*), нощта на Имама, тъй като през тези шест дни буквалният Закон *шариа* на пророците законодатели е булото, скриващо реалността, слънцето на Имама. Както слънцето е заместено от луната, осветяваща нощта, Имама е заместен от този, който е неговият *худжджа*, неговото доказателство, неговият гарант (неговият „Салман"). Познаването на Имама в неговата истинска Същност ще бъде проявено единствено в *седмия ден*, следователно в идния ден на *hexaemeron*, който още продължава. Единствено този седми ден ще има наистина характера на деня, в който ще се покаже слънцето (*яум ал-киама*, Денят на Възкресението).

2. Снижението на ранга на пророка-законодател в контекста на това видение се разбира от само себе си. Докато за дванайсетния имамизъм, както за фатимидския исмаилизъм, той заемал първата степен (земния хомолог на първия Разум), исмаилизмът от Аламут му признавал само третата степен. Добре се вижда, че имамологията от Аламут пресъздава само един порядък на първенство, приет в предфатимидския исмаилизъм, представен от реда на последователност на трите символични букви: *айн* (Али, Имама), *син* (Салман, Гавраил, *худжджа*), *мим* (Мухаммад, Пророка). Действително пророкът като *натик*, известител на един *шариа*, има степента и функцията на *даи*, „приканващ" хората *към* Имама – тайният смисъл на *шариа*, който той обявява. Ето защо всеки пророк, от началото на признаване-

то си като *даи* е отишъл на среща с *худжджа* на Имама на своето време, който е спрямо него в същото отношение, каквото е *Хизр-Илия,* пророкът-инициатор на Мойсей, спрямо него (исмаилитското тълкуване интерпретира данните от историята на пророците в този смисъл: Рая за Адам, ковчегът за Ной, горящият Храст за Мойсей, Мария за Исус, Салман за Мухаммад са също фигурите на срещата на *худжджа*). На свой ред всеки адепт следва примера на пророка-*даи,* напредвайки към същата среща, която е духовното единение с *худжджа*: той става гностик (*ариф*), познавайки същия гносис. Ето какво означава обещанието на Имама към неговия адепт да го стори като Салман подобен на него. Намаляването на броя на „степените" в йерархията на Аламут изобщо не съответства на едно „снижаване на ефективите", а на едно метафизично задълбочаване на понятието за Имамата, при което пророческата философия се доусъвършенства в една философия на възкресението.

Имама е спрямо своя *худжджа* в същото отношение, каквото е творческото *Esto* (Бъди!) спрямо първия Разум. Такъв е привилегированият случай на *худжджа* (за всеки един от които Салман е архетипът), който е казал, че от началото на творението, духовната същност (*маана*) на неговата личност е същата като тази на Имама (откъдето четирите начина на познание и на родство, описани по-горе). „Да се издигнеш до ранга на *худжджа*" означава да онагледиш в самия себе си случая на Салман, да достигнеш до „Салман на твоето същество" („Салман на микрокосмоса", както казва старият трактат *„Умм ал-китаб",* цитиран по-горе). Що се отнася до тайната на това достигане, тези няколко реда ни предават може би върховното послание на исмаилитската философия: „Имама е казал: „Аз съм с моите приятели навред, където ме търсят – върху планината, в равнината и в пустинята. Този, на когото аз съм разкрил моята Същност, т. е. мистичното познание на самия мен, няма повече нужда от една физическа близост. И това е Голямото Възкресение.

4. Исмаилизъм и суфизъм

1. Тези текстове от исмаилитската традиция на Аламут ни показват едновременно как имамологията дава плодове в мистичния опит и как тя е предпоставката за един такъв опит. Срастването на исмаилизма и на суфизма след Аламут ни отправя към един проблем, неясен още от началото. Ако признаем заедно с шиитските духовни лица, че сунитският суфизъм е нещо, което се е отделило от шиизма в един определен момент, приписвайки единствено на Пророка качествата на Имама (и така правейки от *цялая* една имамология без Имам), исмаилизмът от Аламут само възстановява древния порядък на нещата; откъдето е и неговата важност за целия шиитски суфизъм, като се започне от тази епоха, и за цялата културна атмосфера на персийския език в цялост.

2. Току-що видяхме как подмяната на двойката Имам-Худжжа наместо двойката Наби-Имам отразява процеса на мистична интериоризация. В останалия за нас коментар на един неизвестен исмаилитски автор върху *„Розовата градина на тайната"* на Махмуд Шабестари *unio mystica* (мистичното единство) на Имама и на Худжжа е разгледано във великолепния символ на маслиновото дърво, растящо на върха на Синай (Коран, 95/1–2). Има две планини: планината на Разума и планината на Любовта. Разсъждавайки върху тайната на земната, човешка Форма, в която е скрита любовта на „скритото Съкровище, което е възжелало да бъде познато", странстващият мистик открива, че неговата собствена личност, като тази на Мойсей, *е* Синай, на чийто връх (или в сърцето) се разбулва теофаничната Форма, която е вечният Имам. Върху този връх (или в това светилище) „Душата на душата" се разкрива на душата като мистичното маслиново дърво, което се издига в невидимите висоти на Синай на любовта. По-високо от планината на разума той трябва да изкачи Синай на любовта; ако разумът е водачът, който води към тайната на теофанията, той също е водачът, който накрая се заличава (както Вергилий пред Беатриче).

Осъществявайки това вътрешно поклонничество, ученикът, видяхме, само повтаря началния ход на всеки пророк в търсене на Имама. Достигането до върха на Синай на своята душа – това е за мистика реализирането на състоянието на Салман Чистия, състоянието на *худжжа*: достигане до Душата на душата (*джан-е джан*). Тази Душа на душата е Имама, това е маслиновото дърво, растящо на върха на Синай на любовта. И душата на мистика *е* тази любов, тъй като този Синай е Синай на неговото същество. Така, това, което тя открива на върха (или в сърцето) на своето същество, е Имама като вечния Любим. Опозицията на Имама и неговия *худжжа* става вътрешния диалог между Любимия и Любещия. Душата на неговата душа е тази, на която той казва *ти*, неговото *аз* във второ лице. В присъствието на Душата на душата, както е било за Мойсей на Синай, „Мойсей на неговото същество“, неговото *аз* в първо лице е изветряло. Съзерцавайки се в Душата на душата, душата става съзерцаваната от нея, и тя произнася на нейното място: *Ego sum Deus* (Аз съм Бога). Така прочутото преувеличение на ал-Халладж (*ана ал-хакк*) – „Аз съм Истината“, повтаряно век след век от суфиите, придобива тук типично шиитски резонанс. Имамологията избягва клопката на трансценденталния монизъм, който е създал толкова трудности на рефлективното мислене.

3. В своя предел мистичният опит на суфиите се отнася до една метафизика, която отклонява както диалектиката на чистите и наивни философи, така и тази на теолозите на *калям*. От прочетеното се разбира, че в исляма има още една форма, също метафизична, без която не би могло да се обясни как суфизмът е започнал и се е развил. Тази друга форма е същностно шиитският гносис, принадлежащ на самите Имами. Опитахме се тук да покажем, вярваме за първи път, уникалната самобитност, каквато придава формата на пророческата философия, отговаряща на изискванията на една пророческа религия. Тъй като тази философия същностно е обяснението на скрития духовен смисъл, тя е есхатология; и тъй като е есхатология, тя остава отво-

рена за бъдещето.

Заедно с теолозите-диалектици от сунитския *калям* ще навлезем в един съвсем друг „климат“.

III
СУНИТСКИЯТ КАЛЯМ

А. МУТАЗИЛИТИТЕ

1. Произход

1. Арабската дума „*калям*" значи изказване, дискурс. Думата *мутакаллим* означава онзи, който говори, ораторът (в граматиката – първо лице). Не е възможно тук да опишем отново еволюцията, през която думата *калям* е преминала, за да обозначи теологията съвсем накратко, а думата *мутакаллимун* (тези, които се занимават с науката *калям, илм ал-калям*) – теолозите. Би трябвало едновременно да анализираме детайлно генезиса на проблема, поставен от Корана като *калям Аллах*, „Слово на Бога", така както накратко ще бъде припомнено по-нататък. Освен това науката *калям* като схоластическа теология на исляма, достига до описанието по-специално на една теология, изповядваща атомизъм, който, макар като цяло да напомня този на Демокрит и Епикур, се различава от него чрез основния си контекст.

Калям като схоластика на исляма се характеризира с една чисто рационална *диалектика*, действаща върху теологичните понятия. Тук не става въпрос нито за мистичен гносис (*ирфан*), нито за тази „наука на сърцето", за която Имамите на шиизма първи са говорили. Освен това, както философите са подчертали – ал-Фараби, Ибн Рушд (Авероес), така също Молла Садра Ширази, *мутакаллимун* са преди всичко апологети, придържащи се не толкова към една доказана или възможна за доказване истина, колкото към поддържане с всичките средства на тяхната теологична диалектика на постулатите на тяхното традиционно религиозно верую. Без съмнение подобна задача е неизбежна за една ре-

лигиозна общност. Имало е също шиитски *калям*. Но още Имамите са предупреждавали учениците си срещу едно изключително привързване към проблемите и метода на *калям*. Мистичната теософия *ирфан* действа по начин, много по-херменевтичен, отколкото диалектичен, и се държи също възможно по-далеч от всякакъв „интелектуализъм".

Тези, които наричаме *мутазилити*, са считани за най-древните *мутакаллимун*. Те формират без никакво съмнение една школа на умозрителна религиозна мисъл от първостепенна важност, изхождайки в усилията си от основните религиозни данни на исляма. Но това, което преди беше изложено тук (гл. II), ни освобождава от придържането към едно обичайно мнение, което счита тази ситуация за привилегия на школата. Или по-скоро, тя само развива един от аспектите, за чиято тоталност се изисква не една концептуална диалектика, а една „пророческа философия". Тук трябва да се ограничим като накратко кажем кои са били мутазилитите и каква е била тяхната доктрина, а после да споменем голямата фигура на Абу ал-Хасан ал-Ашари.

2. С името *мутазилити* се означава група мюсюлмански мислители, която се формирала през първата половина на II век от хиджра в град Басра. Тяхното движение се разпространило толкова бързо, че с името им се оказала назовавана една значителна част от образования мюсюлмански елит. Столицата на аббасидската империя Багдад станала след няколко царувания център на тяхната школа, а доктрината им дори се наложила в един момент като официална доктрина на сунитския ислям.

Няколко обяснения са били давани за името им. Ересиографът ал-Багдади например счита, че означението *мутазилити* идва от това, че тази секта се е „отделила" от мюсюлманската общност поради възгледа си за „греха" и за „грешника" (употребата на тези две думи тук, естествено, не е обвързана със специфичното християнско понятие за грях и с неговите импликации). Действително грехът е считан от мутазилитите като едно междинно състояние между вярата (*иман*) и неверието (*куфр*). Шахрастани излага друго мне-

ние: Уасил ибн Ата (ум. 131/748 г.), основателят на мутазилитската школа, бил в спор със своя учител Хасан Басри (ум. 110/728 г.) по въпроса за тежките грехове. Изразявайки публично гледната си точка, той напуснал кръга на Хасан Басри; неговите привърженици формирали около колоната на Голямата Джамия една нова група, където Уасил ибн Ата преподавал доктрината си. Тогава Хасан Басри се провикнал: „Уасил се *отдели* от нас (*итазала анна*)". Оттогава Уасил и учениците му били назовани с името *мутазилити,* „отделилите се", „нарушаващите единството". При все това Наубахти в книгата си *„Фирак аш-шиа"* излага една шиитска гледна точка: „Сад ибн Аби Уаккас, Абдуллах ибн Умар, Мухаммад ибн Маслама, Усама ибн Зайд, всички те са се отделили от Али (първия Имам); те са се въздържали да се бият както за него, така и против него, откъдето били назовани *мутазилити*. Това са предците на всички следващи мутазилити."

3. От тези различни мнения придобиваме едно двойно впечатление. 1) Терминът мутазилит е бил приложен към адептите на доктрината от техните противници. Или, това обозначение носи в себе си едно неодобрение: тези, които са се отделили, са се отцепили. 2) Първата кауза на мутазилизма е била избор на „политически" ред. В действителност, ако сериозно размишляваме както над мутазилитската доктрина, така и над въпросния избор, сме длъжни да признаем, че нито едното, нито другото имат достатъчен довод в „политиката".

Що се отнася до името *мутазилити,* изобщо е неприемливо, че то им е било дадено единствено от техните противници. Защото те самите са го носили с гордост в хода на историята съвсем не като име, налагащо заклеймяването им. Тогава не е ли имало то за тях друго значение? Тяхната доктрина е фокусирана върху два принципа: по отношение на Бога – принципът за трансцендентността и абсолютното Единство; по отношение на човека – принципът за индивидуалната съдба, повличащ непосредствената отговорност за делата ни. Те считали, че тези два принципа, с право или не,

са единствените, които трябва да бъдат защитавани и развивани (действително шиитите напълно са съгласни с тях относно принципа за човешката отговорност). Виждаме, че Коранът, представяйки „Седемте Спящи" като модели за верността и вярата, точно характеризира тяхното становище чрез думата *итизал* (18/16), тъй като в тяхното преклонение пред Единствения те са се *отделили* от една общност, станала невярваща. Както и да я възприемат мутазилитите, квалификацията не се превръща в осъждане; ако те са се „отделили", това е, за да запазят чистотата на *таухид* (единобожието) и да защитят справедливостта и човешката свобода.

От друга страна, политическите събития, настъпили в ислямската общност, колкото и тежки да са били, не могат да бъдат считани като достатъчен довод за появата на мутазилизма. Разбира се, обличането във власт на Абу Бакр като халиф на мюсюлманската общност на мястото на и вместо Али ибн Аби Талиб, убийството на Усман, третия халиф, разделянето на части в различни лагери на мюсюлманската общност след кървавата борба между Муауия и Али – всички тези събития са принудили мюсюлманите, включително и мислителите, да станат съпричастни към поставените проблеми.

Но още тогава залогът на тези борби надхвърля неизмеримо това, което обичайно определяме като „политика". Дали обличането във власт на законния Имам на общността е един чисто *социален* въпрос, като Имама е подчинен на вота на мюсюлманската общност и отговорен пред нея? Или функцията на Имама има едно *метафизично* значение, обвързано интимно със съдбата на общността чак до отвъд този свят, което не може да зависи дори от вота на каквото и да е мнозинство? Разглеждаме същността на шиитския ислям (вж. гл. II). Що се отнася до онези, които са се разбунтували срещу облечения с власт Имам, какво е тяхното теологично и правно положение, независимо от грижата им за справедливостта? Не става дума за теория, а за една конкретна екзистенциална реалност. Мутазилитите трябвало да представят решение, съответстващо на тяхната мисъл.

4. Други фактори също се намесват при изграждането на мисленето им. Налице е тяхната реакция и тяхното общо становище по отношение на немюсюлманските групи, установени в лоното на мюсюлманското общество. Става дума за маздеите в Иран, християните и евреите в Сирия. Х. С. Ниберг с основание счита, че един от факторите, подтикващи мисълта на мутазилитите, е бил тяхната борба срещу дуализма на някои ирански секти, които се разпространили в Куфа и Басра. Други свидетелства (именно „*Китаб ал-агани*“ – „*Книга на песните*“) го потвърждават: Уасил ибн Ата и Амр ибн Убайд, двете големи фигури на зараждащия се мутазилизъм, често присъствали на събиранията, организирани в жилището на един първенец от Язд, в хода на които участниците излагали и защитавали дуалистичното учение на древния Иран.

Мутазилитите също били внимателни към някои идеи на юдеите и християните; прехвърлянията им би могло да засягат догматичната теология и морала, както и самата представа за исляма и личността на неговия основател. С право може да се счита, че мутазилитският възглед за Божественото Единство е бил мотивиран отчасти като реакция срещу някои аспекти на християнската догма за Троицата. Мутазилитите отричат в действителност всяко качество на Божествената Същност; те отричат качествата на цялата позитивна реалност, отделена от единствената Същност, тъй като ако твърдим противното, бихме се озовали според тях в присъствието не дори на една Божествена троица, а на една множествена Божественост, щом Божествените качества са неограничени.

Така също доктрината им, утвърждаваща *сътворения* Коран, може да бъде разглеждана като опозиция на християнската догма за Въплъщението. Действително, според тях да се казва, че Коранът *е* несътвореното Божие Слово, което се изявява във времето под формата на арабска реч, е все едно да се казва това, което християните казват относно Въплъщението, а именно, че Христос *е* несътвореното Божие Слово, изявено във времето под формата на едно чо-

вешко същество. Това е тъй, защото разликата между догмата за *несътворения* Коран и догмата за Въплъщението се състои не толкова в природата на самото Божествено Слово, колкото в начина на неговото проявление: докато за християнството Словото е станало плът в Христос, тук същото това Слово се е обявило в Корана. (По-горе посочихме (гл. I, 1), как това бурно противоречие е изглеждало в очите на един философ *ирфани* (мистик). Шиитската имамология не отделя проблема за кораничното Откровение от този за неговото духовно тълкуване (вж. гл. II). Оттук пресичанията на имамологията с проблемите на христологията имат едно още по-точно значение, отколкото повдигнатото тук съотношение; имамологията се определя всякога точно за типовете решения, отхвърлени от официалната християнска догма.)

2. Доктрината

Трудно е да говорим изведнъж за *една* мутазилитска доктрина, ако искаме да вземем предвид богатството и разнообразието на многобройните ѝ форми, и да запазим онова, което принадлежи на всеки от нейните мислители. Все пак има пет тези, възприети от всички мутазилити, и никой не би могъл да бъде член на школата, без да се е приобщил към тях. От тези пет тези първите две засягат Божествеността; третата има есхатологичен аспект; четвъртата и петата касаят моралната теология. Тук ще им дадем едно бързо описание:

1) *Таухид* (Божественото Единство). Това е фундаменталната догма на исляма. Мутазилитите следователно не са я „изобретили“, но те са се различили от другите чрез обясненията, които са ѝ давали, и приложението, което са правели на последните в другите области на теологията. Мутазилитите обичали да описват себе си като „хората на *таухид*“ (*ахл ат-таухид*). Ал-Ашари (в книгата „*Макалат ал-исламиин*“) излага така мутазилитската концепция за *таухид*:

„Бог е един, никой не е подобен на Него; Той не е нито тяло, нито индивид, нито субстанция, нито акциденция. Той е отвъд времето. Той не може да пребивава в едно място или в едно същество; Той не е обект на никое от тварните качества или квалификации. Той нито е обусловен, нито е детерминиран, нито е пораждащ, нито е породен. Той е отвъд възприятието на сетивата. Очите не Го виждат, погледът не Го достига, представите не Го побират. Той е нещо, но не като другите неща; Той е всезнаещ, всемогъщ, но Неговото всезнание и Неговото всемогъщество са несравними с нищо сътворено. Той е сътворил света без предварително установен архетип и без помощник."

Този възглед за Божественото Същество и Неговото единство е статичен, а не динамичен; той е ограничен онтологически в плана на необусловеното битие, той не се разпростира към това, което е не-необусловено. Като резултат той има отрицанието на Божествените качества, утвърждаването на сътворения Коран, отрицанието на всякаква възможност да бъде видян Бога в отвъдното (ср. гл. II А 3). Тези тежки заключения са изиграли значителна роля в догматичната мисъл на исляма; те са довели общността до осъзнаването на фундаментални религиозни ценности.

2) *Божествената справедливост* (*ал-адл*). За да се занимаят с Божествената справедливост, мутазилитите се занимават с човешката отговорност и свобода (вече посочихме съгласието им с шиитите по този въпрос). Оттам те посочват, че принципът на Божествената справедливост налага свободата и отговорността на човека, или още по-точно, че нашата свобода и нашата отговорност произтичат от същия принцип на Божествената справедливост. Ако ли не, идеята за въздаянието или наказанието в отвъдното е изпразнена от своя смисъл, а идеята за Божествената справедливост – лишена от своята основа. Но как е възможно да се примири идеята за човешката свобода и това, че човек е господар на съдбата си, с някои коранични пасажи, утвърждаващи противното например, когато Коранът утвърждава настойчиво, че всичко, което ни постига, е според Божествената *машиа*

(воля), или, че всичко, което правим, е записано в един небесен регистър? На това мутазилитите отговарят, че Божествената *машиа* (би могло да се преведе „основната Божествена воля"), която обгръща всяко нещо, това не са нито Неговите действия на волеизява (*ирада*), нито Неговите действия на заповед (*амр*), а вечното предопределение и творческият гений на Бога, които са два аспекта на Неговото безгранично познание. Така също кораничното утвърждаване, че „всяко нещо е записано в един небесен регистър", изразява метафизически самото Божествено познание. То не се противопоставя на човешката свобода, като обектът му е *битието*, а не *действието*, както в случая с волеизявата и заповедта.

Нещо повече, утвърждавайки човешката свобода, мутазилитите обявяват, че този принцип не произтича единствено от нашата идея за Божествената справедливост, но преди и над всичко е в пълно съгласие със самия Коран, тъй като той настойчиво утвърждава, че всяка душа е отговорна за това, което е придобила. „*Този, който върши добро, го върши за себе си*; *този, който върши зло, го върши против себе си*". Този стих и много други утвърждават човешката свобода. Най-сетне, всички мюсюлмани признават, че Бог им е наложил задължения от културен, морален, социален и т.н. порядък. Как да се разбере идеята за задължението, без да се признае, че човек е свободен, господар на действията си?

3) *Обещанията в отвъдното* (*уад* и *уаид*). Това, че Бог е обещал на верните Нему въздаяние и е заплашил неверниците с наказание, е теза, призната от всички islямски секти и доктрини; но мутазилитите обвързват този въпрос на вярата с възгледа си за Божествената справедливост и за човешката свобода. Божествената справедливост постулира, че не са третирани по един и същ начин онези, които остават верни, и онези, които проявяват неверие. Що се отнася до човека, един път призната, свободата налага той да бъде отговорен за действията си – както за добрите, така и за лошите. Така идеята за Божествената благодат преминава

едва забележимо през мутазилитското учение; докато тази за справедливостта заема преобладаващо място.

4) *Междинното положение* (*ал-манзиля байн ал-манзилятайн*). Това е гореспоменатата теза, предизвикала разрива, „разделянето" между Уасил ибн Ата, основателя на мутазилитската школа, и неговия учител Хасан Басри; несъгласието било относно възгледа за „греха". Мутазилитската теза го поставя по отношение на вярата и неверието; тя определя теологически и юридически положението на „грешника" като различно едновременно от това на мюсюлманина и това на немюсюлманина. В съгласие със съвкупността от теолози и религиозни прависти на исляма мутазилитите различавали два вида грехове: *сагаир* (леки грехове) и *кабаир* (тежки грехове). Тези от първата категория не водят до изключване от кръга на вярващите, доколкото грешникът не ги повтаря. Що се отнася до тези от втората категория, те се разделят също на два вида: *куфр* (неверие) и другите. Тези последните, според мутазилитите, изключват мюсюлманина от общността, без той да е бил считан дотолкова за *кафир* (неверник в абсолютен смисъл). Грешникът се намира следователно в едно междинно положение, което не е нито това на вярващия, нито това на невярващия. Тази теза „между двете" съдържа също своите трудности.

5. *Моралният императив* (*ал-амр би ал-мааруф*). Последната от петте същностни мутазилитски тези засяга живота на общността; тя разглежда приложението на принципите на справедливостта и на свободата в социалните обноски. За мутазилитите справедливостта не се състои единствено в индивидуалното избягване на злото и несправедливостта; това е също така едно съвместно действие на общността за създаване на атмосфера на равенство и социална хармония, благодарение на която всеки индивид може да реализира възможностите си. Така също човешката свобода и отговорност не се свеждат само до упражняването на различните способности на индивида; те се простират, нужно е да се разбере, към цялата общност. Още повече, че това е един принцип, често изричан в свещената Книга на исляма.

Но находчивостта на мутазилитската школа била, че основала принципа за моралното и социалното действие върху теологичния принцип за справедливостта и свободата на човека.

Б. АБУ АЛ-ХАСАН АЛ-АШАРИ

1. Живот и творчество на Ал-Ашари

1) Абу ал-Хасан Али ибн Исмаил ал-Ашари е роден в Басра през 260/873 г. Като младеж той се включил в мутазилитската школа, където изучил доктрините ѝ при един от най-изявените учители на сектата по онова време – ал-Джуббаи (ум. 303/917 г.). До четиридесетгодишна възраст той следвал учението на школата като през целия този период участвал в защитата на мутазилитските доктрини, самият съставяйки за тази цел голям брой произведения. После според свидетелството на биографите му вече достигнал четирийсет години, Ашари се затворил в дома си в усамотение, което продължило не по-малко от две седмици. Той излязъл оттам, за да нахълта в Голямата джамия на Басра в съборния час за молитвата. Там на висок глас той оповестил: „Този, който ме познава, ме познава. Този, който не ме познава, ще му се представя. Аз съм Али ибн Исмаил ал-Ашари. Неотдавна изповядвах мутазилитската доктрина, вярвайки, че Коранът е сътворен и отричайки виждането на Бога в отвъдното, отхвърляйки всяко положително качество и всяка квалификация на Бога... Всички бъдете свидетели, че сега аз се отричам от тази доктрина и я напускам окончателно.“

Многобройни са причините, поради които биографите са обяснили този сензационен обрат. Изглежда, че главната причина за него трябва да бъде търсена едновременно в самия ал-Ашари и във външната обстановка, т. е. в разделението на сунитската мюсюлманска общност в онази епоха между две крайности. В самия него преди всичко: Абу ал-Хасан ал-Ашари бил дълбоко наранен от крайния рационализъм на мутазилитските учени във възгледа им за Бога и човешкото спасение. Божествеността, обект на техните умозрения, не се ли е превърнала в една чиста абстракция

без връзка нито със света, нито с човека? Какъв смисъл и какъв метафизичен обсег имат познанието и преклонението у човека, ако всичко е определено от простия факт за причинността в творението? Абу ал-Хасан страдал, виждайки до каква степен сунитското мюсюлманско становище е било овладяно от крайни тенденции. От една страна, мутазилитите с техните абстрактни умозрения, от друга страна – буквалистите, които, реагирайки срещу рационализма на мутазилитите, още повече втвърдили становището си. Следователно едновременно с намерението да реши собствения си проблем и целта да даде на разделената общност средството за излизане от безизходното положение, трябва да се обяснява „обръщането“, радикалният прелом, настъпил у Ашари.

2) Ашари е написал многобройни произведения както през време на мутазилитския си период, така и след обръщането си. Според собствените му думи той е съставил не по-малко от 90 творби, обхващащи почти тотално теологичното знание на епохата. Той е написал коментар на Корана, съставил е сборник, третиращ *шариа*; сборник с *хадиси* и разкази; трактати срещу материалистите, *хариджитите,* а след обръщането си – критични произведения срещу мутазилитите. Сред тези от произведенията му, които са достигнали до нас, има две с особено значение.

В първото – „*Макалат ал-исламиин*“, Ашари излага точно и обективно всички познати по негово време доктрини. Този трактат може да се счита за един от най-важните сборници за историята на догмите, дори за първия по рода си в историята на доктрините и догмите в исляма. Той се дели на три части: първата съдържа едно детайлно изложение на различните islamски секти и доктрини; втората излага пътя на „хората на *хадис* (преданието)“, буквалистите; накрая – последната засяга различните клонове на *калям*.

Що се отнася до второто произведение „*Китаб ал-ибана*“, той излага в него стриктно доктрината на сунитския ислям. То започва с похвално слово за Ибн Ханбал (основателя на ханбалитската правна школа (ум. 241/855 г.). После идват без точен план различни теологични теми, развити

всичките в светлината на новата ориентация на автора. Ако за това второ произведение може да се каже със сигурност, че е било написано през втория период на живота на ал-Ашари, не може да се рискува същото твърдение за първото.

Ашари умира в Багдад през 324/935 г. след един изумително пълноценен живот.

2. Доктрината на ал-Ашари

1. *Тенденциите на системата*. Две тенденции, очевидно противоположни, а в действителност допълващи се, господстват в системата на ал-Ашари. От една страна, той изглежда толкова близък с една или друга правна школа на исляма, че може да се твърди, че ту е бил шафиит, ту че е бил маликит или ханбалит. От друга страна, той показва един явен резерв, като неговата интимна грижа преди всичко е била да примири различните сунитски школи, защото в неговите очи всички са в съгласие относно принципите, а се разминават само в приложенията. Такова е мнението, което Ибн Асакир дава за него: „Всеки *муджтахид* има основание и всички *муджтахиди* са установени върху една стабилна почва на истината. Техните различия не засягат принципите, а са резултат единствено на приложенията.“ В областта на догмата, или, по-точно, в областта на доказателствата, приведени към догмите, Ашари изобщо не пренебрегва стойността на рационалната изява, както правели буквалистите. Но ако не признава, че използването на рационалната изява е ерес, под претекст, че тя не е била практикувана нито от Пророка, нито от неговите сподвижници, той не отива все пак дотам да счита разсъдъка за абсолютен критерий пред вярата и основните религиозни величини.

Така Ашари заема позиция срещу мутазилитите и това е поради два основни мотива:

1) Да се даде една абсолютна стойност на разума изобщо не води до поддържане на религията, както претендират

мутазилитите, а до нейното премахване, замествайки чисто и просто вярата с разума. Какъв е смисълът да вярвам в Бога и Неговите откровения, ако разумът в мен превъзхожда основните положения на религията?

2) Коранът често изтъква, че вярата в *гайб* (невидимото, свръхсетивното, мистерията) е същностен принцип на религиозния живот, без който вярата е без основа. Или *гайб* е това, което надхвърля рационалната изява. Да се взема разума като абсолютен критерий в областта на догмата следователно е несъвместимо с принципа на вярата в *гайб*.

Така идейната система на ал-Ашари е белязана с грижата за примиряване на две крайности. Тази тенденция се проявява в почти всички предложени от него решения и оттук неговата мисъл и доктрина са намерили толкова широка аудитория в сунитския ислям в продължение на няколко века. Тук ще вземем за пример позицията, която Ашари заема пред три главни теологични проблема: проблема за Божествените качества, проблема за Корана, проблема за човешката свобода.

2. *Божествените качества.* Видяхме, че мутазилитите са изповядвали, че Бог е лишен от всяко позитивно качество, в смисъл, че всяка Божествена квалификация трябва да бъде разбирана като биваща самата Същност. Напротив, буквалистите чрез техния наивен възглед за Божествените качества са стигнали до представянето на Божествеността като един комплекс от имена и от определения редом със самата Божествена Същност. Становището на мутазилитите е познато в историята на догмите под името *татил,* т. е. то се състои от лишаването на Бога от всяка действаща активност и накрая достига до агностицизма (да се отбележи, че значението на корена *атл,* от който идва *татил*, се е прилагало в древната арабска употреба за кладенците без вода и за жената, лишена от украсата си). В противоположност, становището на крайните буквалисти е познато под името *ташбих* (антропоморфизъм). Вече срещнахме тези два термина в един друг контекст (вж. гл. II).

Решението, предложено от ал-Ашари, допуска, че Бо-

жественото Същество притежава действително качествата и имената, споменати в Корана. Доколкото тези имена и качества имат позитивна реалност, те се отличават от Същността, но при все това нямат нито съществуване, нито реалност извън Нея. Щастливото вдъхновение на ал-Ашари тук е било, от една страна, да направи разлика между качеството като понятие, и от друга страна, да счете, че дуализмът между същност и качество трябва да бъде разположен не върху количествен, а върху качествен план; това е, което е убягнало на мутазилитската мисъл.

Когато Коранът и някои *хадиси* представят Божествеността под една антроморфична форма (Бог притежава ръце, лице, Той седи на Трона и т.н.), според мутазилитите става дума за метафори. Ръката показва метафорично силата; образът показва Същността; фактът, че Бог седи на Трона, е един метафоричен образ на Божието царуване и т.н. За буквалистите това са реални феномени, отнасящи се до Бога. Те трябва да бъдат считани и разбирани като такива. Ашари е в съгласие с буквалистите, що се отнася до феномените, приписвани на Бога, но той слага преграда срещу всяко телесно, материално възприемане в тяхното приписване на Бога. Според него мюсюлманинът трябва да вярва, че Бог действително има ръце, образ и т.н., но без „да се пита как“. Това е прочутият израз *би ля кайфа*, където вярата удостоверява, че надхвърля разума. Накратко, мутазилитите свели говоренето за това чрез метафори; голямото усилие на ал-Ашари достигнало до поставяне лице в лице, непосредствено, вярата и разума.

3. *Догмата за несътворения Коран.* Мутазилитите изповядват, че Коранът е *сътвореното* Божие Слово, без да правят отлика между словото като вечно Божествено качество и арабското изразяване, което го представя в Корана. Буквалистите се противопоставят категорично на такъв подход на разглеждане, но те от своя страна объркват Божието Слово и човешкото изразяване, проявено във времето. Нещо още по-тежко, някои от тях считат, че Коранът е вечен не само що се отнася до съдържанието му и съставящите го думи, но

също що се отнася до всичко, което го съставя материално, например страниците, мастилото, подвързията и т.н.

Между тези две крайности се намесва разрешението на ал-Ашари. Той смята, че природата на словото, било то човешко или Божествено, не се ограничава, както считали мутазилитите, до това, което е произнесено и съставено от артикулирани звуци и думи; то е също речта на душата (*хадис нафси*) и чрез нея е независимо от устното проявление (*хадис лафази*). Когато заявява, че Коранът е вечен, с това той разбира Божественото качество на *калям,* съществуващ вечно в Бога и като такъв свободен от всяка устна и звукова артикулация. Но Коранът също е съставен от думи. Той е записан. В този аспект Коранът е един сътворен времеви факт, противно на онова, което буквалистите мислят. Но как в един единствен факт като Корана могат да съвпаднат тези два антиномични аспекта – единият сътворен, другият – несътворен? Тук отново Ашари съветва вярващия да прилага неговия известен принцип: „Да имаш вярата, без да питаш *как*."

4. *Човешката свобода.* За да реши този проблем, Ашари прибягнал не към понятието *кудра* (творческата енергия) в мутазилитския смисъл, а към понятието *касб* (придобиване). Тук той отново трябвало да намери едно разрешение между две крайности: мутазилитите, застъпници на *кудра*, и фаталистите, застъпници на *джабр.* Ашари считал, не без основание, че мутазилитската теза въвежда един вид дуализъм по отношение на Божествената активност. Действително, според мутазилитите човек е не само свободен и отговорен; той притежава още *кудра,* т. е. творческата енергия, способността да твори собствените си дела. За да избегне риска да въведе една друга творческа енергия наред с Божествената енергия, напълно предоставяйки на човека свобода, която го държи отговорен за действията му, Ашари приписва на човека не *кудра*, творението на собствените му дела, а *касб,* „придобиването" на делата му. Той допуска различаването, което мутазилитите правят между двата вида действие у човека: принудително действие и свободно дей-

ствие. Той допуска също тяхната теза, че човек има напълно съзнанието за различието. Но счита *кудра,* творческата енергия на човешките действия като външна за човека; тя не му е иманентна. Във всяко свободно действие на човека Ашари различава също акта на творението, което е участието на Бога, и акта на придобиването, което е участието на човека. Цялата свобода на човека се състои в това *coincidence* (съвпадение) между Бога „Творец" и човека „придобиващ".

Във всички решения, които предлага, Ашари не се отдава толкова на умозрителни и рационални проблеми, колкото на духовни и религиозни мотиви. Това, което преди всичко търси, е да даде смисъл на вярата в Бога, в един Бог, квалификациите за Когото не са напразни, тъй като Той едновременно е същност и качество и Който може да бъде следователно обекта на поклонението и на любовта на вярващия. Дали усилието му трябва да се съди като успех или напротив, по липса на достатъчен метафизичен строй като несполука – това е, което Ашари търси с една съвършена честност, поддържайки едновременността на двата аспекта на Корана, сътворен и несътворен: мистериозното и чудно съединяване между вечното и преходното.

В. АШАРИЗЪМ

1. Превратностите на ашаритската школа

1. Ашаритската школа, формирана в средата на IV/X век от преките ученици на ал-Ашари, извлича името си от това на учителя (на арабски се произнася *ашария* или *ашаира*). Няколко века тази школа е господствала почти тотално в сунитския ислям; в някои епохи и в някои региони ашаризмът дори чисто и просто е бил отъждествяван със сунизма.

Към края на живота си Абу ал-Хасан ал-Ашари видял, че около него се групират многобройни ученици, които се възхищавали от образцовия му живот, от мисълта му, пропита с религиозни ценности, и от грижата му да осигури съхраняването им. В него те откривали едно убежище едновременно срещу тесния буквализъм на хората на *хадис* (преданието) и срещу крайния рационализъм на мутазилитите. Ето така ашаризмът започнал да придобива форма още приживе на учителя.

Но едва ашаризмът утвърдил съществуването си и придобил един отличителен облик наред с другите школи, и станал прицел на всички атаки. Преди всичко мутазилитите били засегнати от извръщането на ал-Ашари, техния стар ученик; те обвинили ашаритската школа, че ласкае масата със своя опортюнизъм, и формулирали срещу нея винаги лесния упрек за „синкретизъм“. Така също буквалистите начело с ханбалитите се изумявали, виждайки този новодошъл, който, имайки изцяло претенцията да избегне капана на *итизал*, нямал смелостта да се върне чисто и просто към изворите, да опознае буквалния откровен текст и първоначалната традиция такава, каквато е била призната от сунитския ислям.

Друг един факт усложнява още повече нещата. В момента, в който Ашари осъзнава в Басра и Багдад проблемите,

които стоят пред исляма и търси решението им, един друг мислител, формиран също в сунизма, Абу Мансур ал-Матуриди (ум. 333/944 г. в Самарканд, в изтока на ислямския свят), също е притиснат от същите проблеми и преследва същата цел. Собствените му ученици считат усилието на ашаритската школа за недостатъчна реформа; те критикуват консерватизма и конформизма в нея. Докато усилието на ашаризма спира по средата на пътя, учениците на Матуриди претендират, че самите те ще извършат обновлението и ще възстановяват интегралния сунизъм.

2. Въпреки всичките критики, отправени срещу новородения ашаризъм, школата се развива и разпространява; с помощта на времето тя става носителя на словото на ортодоксалния сунизъм в голяма част от ислямския свят. Но в средата на V/XI век движението понася време на застой и трудности. Иранските принцове от династията на Буидите са истинските господари на аббасидската империя. Или, те са шиити и поощряват един вид синтез между мутазилитската мисъл и някои аспекти на шиитската мисъл. Но откакто селджукските тюркски принцове със сунитска принадлежност вземат властта, положението се променя. Ашаризмът заема отново привилегированото си място в сунитското мюсюлманско общество; школата получава дори подкрепата на официалните власти, особено тази на прочутия селджукски везир Низам ал-Мулк (ум. 485/1093 г. Това положение дава да се разбере срещу кого отчаяно са се борили исмаилитите на Аламут).

Низам ал-Мулк основава двата големи университета в Багдад и в Нишапур. Учението, което се поднася в тях, е ашаризмът, който става тогава официалната доктрина на аббасидската империя. В тази епоха неговите представители стават говорителите на самата сунитска доктрина. Подкрепени от това положение, ашаритите преминават в атака срещу сектите и доктрините, които не съответстват на тяхната „ортодоксия“ не само в чисто идеологически план, но и в политически план, тъй като техните противници представят мнение, което подкрепя държава или управление, враждеб-

ни на аббасидския халифат. Атаката, която Газали предприел срещу „батиниите“ (т. е. срещу исмаилитския езотеризъм) и срещу философите (вж. гл. V, 7), визира в същото време фатимидската власт в Кайро, тъй като тя защитавала философите и превърнала като своя батинитската доктрина.

3. През VII/XIII век ашаризмът среща в личността на Ибн Таймия и неговия ученик Ибн ал-Кайим ал-Джаузия, и двамата от Дамаск, подобаващи противници. Действително Ибн Таймия, бащата на *салафитското* движение през вековете, оспорва на ашаризма валидността на сунитската му реформа. Той провъзгласява една интегрална реформа на сунизма, основана главно върху абсолютната стойност на буквалния текст на Откровението и на преданието на сподвижниците на Пророка (от това „предание“ очевидно е изключен *corpus* на теологичните предания, водещи началото си от Имамите на шиизма). Въпреки стойността на Ибн Таймия и подбуждащата сила на критиката му, ашаризмът запазва до наши дни господстващото си положение в сунитския ислям. Ренесансът на сунитския ислям, каквито и да са различните му елементи (например, мутазилизъм и салафизъм), събиращи се в мюсюлманското съзнание, само може да подкрепи това преобладаване на ашаризма.

4. Сред големите фигури, които ашаритската школа е създала във времето, трябва да споменем: Абу Бакр ал-Бакиллани (ум. 403/1013 г.), автор на *„Китаб ат-тамхид“*, която е първият опит да се разгледа ашаризма като една истинска доктринална система; Ибн Фурак (Абу Бакр Мухаммад ибн ал-Хасан, ум. 400/1015 г.); Абу Исхак ал-Исфараини (ум. 418/1027 г.); Абд ал-Кахир ибн Тахир ал-Багдади (ум. 429/1037 г.); Абу Джафр Ахмад ибн Мухаммад ас-Семнани (ум. 444/1052 г.); имам ал-Харамайн (ал-Джуайни, ум. 478/1085 г.), чието произведение *„Китаб ал-иршад“* (*„Книга за наставлението“*) се счита за завършената форма на ашаризма; прочутият Газали (ум. 505/1011 г.) (вж. гл. V, 7); Ибн Тумарт (ум. 524/1030 г.); Шахрастани (ум. 548/1153 г.); Фахруддин Рази (ум. 606/1210 г.); Ададуддин Иджи (ум. ок. 756/1355 г.); Джурджани (ум. 816/1413 г.); Санусси (ум. 896/1490 г.).

Подчертахме, че ашаризмът не само е надживял всичките критики, но е успял да си осигури преобладаване в сунитския ислям, особено в Близкия изток. Това място той не си е осигурил случайно; дори ако външните условия (политически и други) са били благоприятни за него в даден момент, той дължи успеха си основно на факта, че е донесъл решения, очевидно определящи, на двата големи проблема. Тези два проблема, в контраст с това, което беше изложено преди, са които се поставят на характерното „екзотерично" съзнание. Първият се намира на космологичен план; там ашаритската школа е формулирала своя *атомизъм*, станал класически. Вторият проблем засяга религиозната психология и индивида.

2. Атомизмът

1. Видяхме преди (гл. II, Б) как исмаилитският гносис утвърждавал идеята за Еманацията заедно с принципа за творческото Установяване (*ибда*). По-точно казано, еманационната теория е представена *par excellence* в исляма от елинизиращите философи (вж. гл. V). Последните схващали факта на творението, размишлявайки над него в кораничното Откровение в светлината на тази фундаментална идея. Те разглеждали множествеността на световете и феномените като произтичаща от абсолютния Един. Бог се намира на върха на Проявлението; всички творения, образуващи същото това Проявление, са органично свързани – от първия Разум до безжизнената материя.

Други идейни школи, особено мутазилитите, се опирали при обяснението на творението и отношенията между Бога и света на идеята за една всеобща причинност. Според тях явленията на творението са подчинени на съвкупност от причини, които се издигат постепенно от вторичните причини, управляващи света на материята, чак до първите причини и до Причината на причините.

Ашаритите не били удовлетворени нито от идеята за

Еманацията, използвана от философите, нито от идеята за всеобщата причинност, възприета от мутазилитите. Такъв какъвто ашаритите го възприемали, еманационният възглед изключвал идеята, която те имали за свободата и волята като характеризиращи същността на Божественото Същество. На тях им се струвало, че еманизмът достига до идентифициране на принципа и проявлението както в същностен, така и в екзистенциален план. В еманиралите същества те не могли да видят нито съществата, сътворени в смисъла, в който те разбирали тази дума в Корана, нито многобройните състояния на едно единствено същество, а едно множество от същества така добре вътрешно свързани с техния принцип, че те се отъждествявали с него.

В мутазилитската идея за всеобщата причинност ашаритите виждали един вид детерминизъм (причината, онтологично свързана с въздействието си, и обратно), който според тях бил несъвместим с основната идея на Корана, утвърждаваща с пълна сила абсолютната Божествена свобода. Напразно е според тях, че мутазилитите са се опитали да оправдаят причинността, отнасяйки я към принципа на Божествената мъдрост, отстоявайки, че мъдростта е началото на причинността. Защото според ашаритите както Божествената мощ и воля са абсолютни, така напълно Божествената мъдрост е отвъд всяко условие и всяко определение.

2. Относно идеята за сътворението на света и следователно връзката, която подобава да се представи между Бога и Вселената, ашаритите са считали, че намират нейната основа и оправдание в теорията си за неделимостта на материята или *атомизма*. Разбира се, теорията под това име вече е била позната при мислителите от Гърция и Индия, но ашаритите я развили според собствените си тежнения, за да запазят чрез изводите, които извличат от нея, идеята си за всемогъществото и идеята си за творението.

Ашаритската обосновка може да бъде посочена накратко, както следва. Един път възприето, че материята е неделима, се достига до утвърждаването на един трансцендентален принцип, който дава на тази материя и на всички със-

тавени същества тяхната определеност и особеност. Действително, ако материята е делима в себе си, тя носи в самата себе си възможността и причината за своята определеност. Тогава идеята за един принцип е излишна. Обратно, ако приемем теорията за неделимата материя в себе си (*атом*), за да бъде определена, обособена и оразмерена тази материя в едно или друго същество, необходима е намесата на един трансцендентален принцип. Идеята за един Бог творец тогава би изглеждала очевидна и добре основана.

Оттук идеята за неделимостта на материята също носи в себе си едно друго следствие, именно изчистването на творението. Ако действително материята не намира в самата себе си достатъчна причина за тези диференциации и съчетания, трябва цялото струпване на атоми, характеризиращо едно или друго същество, да е чисто случайно. Или тези случайности поради факта, че са във вечна промяна, изискват вмешателството на един трансцендентален принцип, който ги създава и поддържа. Налага се изводът: необходимо е материята и случайността да бъдат сътворявани във *всеки момент*. Цялата Вселена миг след миг е поддържана от всемогъщата Божия Ръка. Според ашаритската концепция Вселената е в непрестанно разширение и единствено Божията Ръка запазва нейното единство, сцепление и продължителност, макар че слабостта на сетивата и разума ни не ни позволяват да възприемем, че това е така.

3. Разумът и вярата

1. Освен проблема, който решава чрез атомистичната си космология, ашаризмът се изправя пред един втори проблем, който му се поставя с характерни предпоставки – проблемът за връзките между разума и вярата. Тук той утвърждава своето призвание, което го противопоставя на крайностите: от една страна мутазилитите, които искат да признаят единствено разума и разумното, от друга страна – буквалистите, които не искат и дума да чуят за това. Ако при-

емем мутазилитската теза, признаваща човешкия разум като абсолютен арбитър както в областта на временните неща, така също в духовния план, обикновеният вярващ би могъл да се запита: защо трябва по необходимост да се съгласявам с един религиозен Закон? Несъмнено мутазилитът би отговорил, че религията е една необходимост за етическия и социален ред на масите поради факта, че целият свят не е способен да се напъти към светлината на истината и на доброто. Така да е. Но когато съзнателният индивид достигне зрелостта си, защо пак да поема някакво религиозно задължение, щом смята, че е в състояние чрез личния си духовен опит да достигне истината и да действа в съгласие с нея?

Или тези, за които човешкият разум е всичко, и тези, за които той е нищо, достигат до същото разделение на разума и вярата. Мутазилитите заточават религиозната вяра, тъй като съзнателният индивид няма повече нужда от нея; на противоположния край буквалистите заточават разума под претекст, че от него няма никаква полза по религиозните въпроси, или е необходима само вярата. Но защо тогава Коранът подтиква към размишление и умозрение? Защо той приканва разума ни да се упражнява над чисто религиозни предмети: съществуването на Бога, Божественото провидение, откровението и т.н.?

Между двете крайности ашаризмът се е опитал да проправи средния път, правейки усилие да опише свойствената област на рационалното и интелекта и областта, запазена за вярата. Ако е вярно, че една и съща духовна реалност може да бъде схваната и чрез разума, и чрез вярата, все пак става дума за един начин на възприятие, чиито условия са толкова различни, че не бихме могли нито да ги смесим, нито да подменим едното с другото, нито да се задоволим с едното без да запазим другото.

2. В така започнатата от ашарите битка има нещо патетично, защото можем да се запитаме дали ашаризмът е разполагал с достатъчно оръжия, за да я доведе до успех. Ако го сравним с пророческата философия на шиитския гносис,

вече изложена дотук (гл. II), ситуацията разкрива един огромен контраст. Гледайки едновременно към мутазилитите и към буквалистите, ашаризмът остава в действителност върху своята собствена територия. И върху тази територия би било трудно да се издигнат възходящите перспективи на *тауил* и да се открие проход, водещ от *захир* към *батин*. Това е контрастът между рационалната диалектика на *калям* и това, което възприехме да познаваме като *хикма илахия* (теософия), *ирфан* (мистичен гносис), *марифа калбия* (познание на сърцето), накратко тази форма на съзнание, за която всяко познание отвежда към един акт на себепознание. Разсъждавайки върху решението, дадено от ал-Ашари на дилемата, дали Коранът е несътворен или сътворен, имаме впечатлението, че усилието му спира преждевременно. А би ли могло да бъде иначе? Би била необходима цяла една профетология заедно със задълбочаването на понятията за *време* и *събитие* на различните им равнища на значение. Но някои шиитски автори вече ни показаха, че именно ашаритският атомизъм и отрицанието на междинните причини правят невъзможна една профетология.

Ако ашаризмът е устоял на толкова атаки и критики, трябва да се приеме, че съзнанието на сунитския ислям се е разпознало в него. И това е най-острият проблем на една ситуация, която ни кара да се запитаме дали философията трябваше въобще да се намери „при себе си" или да остане в ашаризма *en porte a faux*. Мутазилизмът е съвременник на Имамите на шиизма (чиито ученици са имали не една дискусия с мутазилитските учители). Ашари е роден в същата година, когато започва „малката окултация" на дванайсетия Имам (260/873 г.). Той умира в Багдад само няколко години преди Кулайни, големия шиитски теолог, който работил именно в Багдад в продължение на двайсет години. Имената на двамата учители биха могли да се вземат като символи на твърде различните условия, които бъдещето запазило за философията съответно в шиитския ислям и в сунитския ислям.

IV
ФИЛОСОФИЯТА И ПРИРОДНИТЕ НАУКИ

1. Херметизмът

1. Преди напомнихме (гл. I, 2), че сабеите от Харран отнасяли началото си към Хермес и Агатодаймон. Техният най-прочут учен – Сабит ибн Курра (ум. 288/901 г.), написал на сириански език и самият превел на арабски език една книга – *„Институциите на Хермес"*. За манихеите Хермес бил един от петте големи пророци, предшествали Мани. От манихейската профетология персонажът на Хермес е преминал в ислямската профетология, където е отъждествен с Идрис и Енох (Охнох).

Изобщо не е учудващо, че първите мюсюлмани, които „херметизирали", са били шиити. От една страна, в действителност шиитската профетология (вж. гл. II, А, 2) предвижда естествено пророческата категория, към която принадлежи Хермес. Това не е един пророк-законодател, натоварен да разкрие на хората един *шариа*. Неговият ранг в йероисторията на пророците е този на един *наби,* изпратен да организира живота на първите уседнали селища и да учи хората на занаяти. От друга страна, шиитската гносеология предвижда също начина на познание, общ за обикновените *анбия* (пророци) преди исляма (като Хермес), за Имамите и за *аулия* (светците) като цяло през цикъла на *уалая*, следващ цикъла на законодателното пророчество. Това е, което описахме (вж. гл. II, А, 5) като непосредствено Божествено вдъхновение (*илхам*), дори превъзхождащо законодателната пророческа мисия. Вследствие херметичната философия се означава като една *хикма ладунния*, една вдъхновена мъдрост, т. е. една пророческа философия.

В замяна сунитите (според свидетелството на Шахрастани) обявили в херметизма на сабеите една религия, несъвместима с исляма, тъй като може да мине без пророк (пророк-законодател на един *шариа*, разбира се): *възнесението* на духа на Небето, в което Хермес посвещава своите адепти, би освободило от вярата в *слизането* на един Ангел, разкриващ на Пророка Божествения текст. Няма я повече тази рязка несъвместимост, ако въпросът е поставен в кадъра на профетологията и на шиитската гносеология. Последствията от това отиват твърде далеч. Обясняваме си как и защо, прониквайки през вратата на шиизма, херметизмът е могъл да бъде признат в исляма преди силогистиката и метафизиката на Аристотел да направят влизането си в него. Фактът подчертава също основанията за шиитското становище и техните последици за бъдещето на философията в исляма, докато от сунитска страна както шиитското, така и исмаилитското и херметическото становища, били обявени за дълбоко враждебни на пророчеството и разрушаващи законодателния ислям на *шариа*.

2. Както много „силни личности" на епохата иранският философ Саракши (ум. 286/899 г.), ученик на философа ал-Кинди (вж. гл. V, 1), бил шиит или минавал за такъв. Той написал едно произведение (днес загубено) върху религията на сабеите. Неговият учител ал-Кинди чел също онова, което Хермес преподавал на сина си (подразбираща се справка, несъмнено в „Поимандрес"), относно мистерията на Божествената трансценденталност, и утвърждавал, че мюсюлмански философ като него не би могъл да го каже подобре. За нещастие сабеите нямали „Книга", донесена от един пророк-законодател – Книга, която можела да накара официално да бъдат признати като *ахл ал-китаб* (хора на Писанието). Те продължили полека-лека да приемат исляма. Техният последен известен ръководител Хукайм ибн Иса ибн Маруан умрял през 333/944 г. Влиянието им все пак е оставило незаличими дири. Тяхното убеждение за неефикасността на силогизма да разграничи Божествените качества намира отглас в недоизказаните мисли на Имам Джа-

фар по отношение на диалектиката (науката *калям*). Нещо от тяхната терминология, съединено с тази на манихейството, се открива при Шалмагани (ум. 322/934 г.), патетична фигура с изживяна лична трагедия, свойствена за краен шиит. Чрез посредничеството на Зу ан-Нун Мисри (ум. 245/859 г.) – египтянин, едновременно алхимик и мистик, нещо от нея прониква в суфизма (Харраз, 286/899 г.; Халладж, 309/912 г.). Неоплатониците на исляма, които боравят със синтеза на умозрителната философия и на духовния опит, се позовават енергично на една верига на посвещение (*иснад*), водеща началото си от Хермес: такива били Сухраварди (587/1191 г.), Ибн Сабин (ум. 669/1270 г.). През VII/XIII век един ирански шиитски философ – Афзал Кашани, превел на персийски език един херметичен трактат (вж. по-нататък). Хермес не престава да фигурира в йероисторията на пророците (вж. в Иран, Маджлиси, Ашкевари през XVII век).

3. За да характеризираме херметичната мисъл и всичко, което в исляма е изпитало влиянието ѝ, ще изтъкнем заедно с Луи Масиньон (вж. библиография) следните знаци: в теологията съществува убеждението, че ако неизразимата Божественост е недостъпна за силогизма, от Нея произлизат еманации и че Тя може да бъде достигната чрез нашата молитва, чрез усилие на аскеза и на умоление. Съществува една идея за цикличното време, взаимно обвързана с един херметичен астрологичен възглед (фундаментална идея за времето в исмаилитския шиизъм; при нусайритите Хермес е теофанията на втората „купола“; при друзите Охнох е отъждествен с Ева, като втора Еманация, световната Душа). „Съществува една синтетична физика, която твърде далеч от противопоставянето на сублунарния свят на обитаваното от боговете Небе (и четирите тленни елемента на квинтесенцията), утвърждава единството на Вселената“. Оттук са принципът и науката за *съответствията,* основани върху *симпатията* на всички неща. Употребява се онова, което Л. Масиньон нарича „аномалните причинни серии“, т. е. стремежът винаги да се разглежда не общият закон, а индивидуалността на случая, дори отклоненията. Именно това е,

което, разграничавайки херметизма от логичната тенденция на аристотелизма, го сближава с конкретната и емпирична диалектика на стоическите школи. Не само върху школата на арабските граматици от Куфа (вж. гл. IV, 5) откриваме това стоическо или стоицизиращо влияние, но и върху един тип шиитска наука, привързана към разглеждане на индивидуалните причини (при Ибн Бабуейх например). В апогея на мисълта на дванайсетния шиизъм, в метафизиката на *съществувам*, която Молла Садра Ширази противопоставя на метафизиката на същностите, пак можем да открием същото сродство.

4. Тук е невъзможно да възстановим заглавията на произведенията, фигуриращи в херметичната традиция на исляма: трактати, приписвани на Хермес, на учениците му (Останес, Зозим и т.н.), преводи (*„Книгата на Кратес“*, *„Книгата на приятеля“*), произведенията на Ибн Уахшия или тези, които са му приписани (между другите и прочутото *„Набатейско земеделие“* – в действителност произведението е на един шиит от везирско семейство, Абу Талиб Ахмад ибн аз-Зайат, ум. около 340/951 г.). Междувременно трябва да споменем специално името на две големи арабски херметични произведения: 1) *„Книгата на тайната на Творението и техника на Природата“* (*сирр ал-халика*), написана по време на халифа Мамун (ум. 218/833 г.) от анонимен мюсюлманин и подписана от него с името Аполоний от Тиана. Това е трактат, който завършва с прочутата „Смарагдова табличка“, *Tabula smaragdina* (може да се съпостави с *„Книга на съкровищата“*, енциклопедия на естествените науки, написана през същата епоха от Йов от Едеса, лекар-несторианец в аббасидския двор). 2) *„Целта на мъдреца“* (*„Гаят ал-хаким“*, приписвана лъжливо на Маслама Маджрити, ум. 398/1007 г.). Този трактат съдържа, освен ценни сведения за астралните литургии на сабеите, цяло учение върху „Съвършената Природа“, приписано на Сократ.

5. Темата за „Съвършената Природа“ (*ат-тибаа ат-тамм*) е една от най-интересните в цялата тази литература. Съвършената Природа е „духовната същност“ (*руханиат*),

„Ангела на философа“, неговият личен водач, който лично го посвещава в мъдростта. Тя е накратко едно друго име на Диана, небесното *Alter ego*, Фигура от светлина по подобие на душата, която в зороастризма и в манихейството се появява на избрания в момента на неговия *exitus.* Видението, което Хермес е имал за своята Съвършена Природа, е коментирано от Сухраварди, а след него – от цялата школа на озарението *ишраки* (вж. гл. VII), чак до Молла Садра и учениците на неговите ученици. Ще видим, че чрез темата за „Съвършената Природа“ Абу ал-Баракат Багдади (вж. гл. V, 6) отделя по един твърде личен начин подразбиращите се неща в учението на Авицена за активния Разум. Можем да проследим дирята на „Съвършената Природа“ под други имена: в търсенето ѝ потегля поклонникът от персийските мистични епопеи на Аттар. Отново я откриваме в школата на Наджм Кубра, описана като „Свидетеля на Небето“, „невидимия водач“. Сократовият даймон, личният даймон на Плотин – тя също е всичко това. Несъмнено тази линия на Мъдреците в исляма дължи на херметизма осъзнаването на „небесното Себе“, „себе във второ лице“, цел на тяхното вътрешно поклонничество, т. е. на тяхната лична реализация.

2. Джабир ибн Хайан и алхимията

1. Огромното творчество, носещо името на Джабир ибн Хайан, е също херметично в известен брой от изворите си. Тук не можем да не се позовем на монументалния труд, който Паул Краус му е посветил и който задълго ще остане пътеводител на изследванията върху Джабир. Да се вземе решение кой е авторът на Джабирския *корпус* е опасен въпрос. Бертелот, най-вече зает с латинския Джабир (или *Гебер*), а документите тогава били недостъпни, е стигнал до обобщени и неоснователни отричания. Холмярд, в замяна, е събрал маса уместни аргументи в полза на традицията: Джабир действително е живял през II/VIII век, бил е също ученик на

шестия Имам Джафар и автор на обемистата колекция от около три хиляди трактата, които му се приписват (това не е дотам немислимо, ако го сравним с творчеството на един Ибн Араби или един Маджлиси). Руска е потърсил един среден път: изключвайки прякото влияние на Имама (това изключване е направено донякъде произволно от една установена шиитска традиция), но признавайки една традиция, имаща своите центрове в Иран. От тези изследвания и предпазливи критики Паул Краус прави извода за едно множество от автори: около едно първоначално ядро са се образували няколко колекции в ред, който може приблизително да бъде възстановен. Той датира появата му около III/IX – IV/X век, а не II/VII век.

Тук бихме искали все пак да съобщим, че въпреки контраста между т. нар. „технически" колекции и другите, има една органична връзка между всичките и едно постоянно вдъхновение. Ако е вярно, че една колекция от *корпуса* се отнася до *„Тайната на творението"* – произведение, приписвано на Аполоний от Тиана (вж. по-горе, гл. IV, 1), което е от III/IX век, нямаме никаква сигурност, че това последно произведение е създало своята собствена лексика и своя собствен предмет и не ги е получило от един предшественик. Антиджабирското свидетелство на философа Сулайман Мантики Саджестани (ум. ок. 371/981 г.) си самопротиворечи. Честно казано, ние вярваме, че в такава една област (където голям брой от творбите на епохата са били загубени) грижата да се разкрие онова, което обяснява една традиция и което тя обяснява, е по-плодотворна от една историческа свръхкритика, газеща върху терен, който непрестанно се укрива. Ако наистина искаме да не обезценяваме или систематично да игнорираме всичко, което е дошло до нас от Имамите на шиизма (тук особено може да се почувства закъсняването на шиитските изследвания) и ако си припомним, че исмаилизмът се е формирал отначало при адептите, които били около Имам Исмаил, син на Имам Джафар, тогава връзките на Джабир с исмаилизма и с Имама биха ни се изявили в истинската си светлина. Ако цялостната био-

графия, извлечена по-късно от *корпуса* от алхимика Джалдаки, потвърждава, че е съществувал един алхимик Джабир Ибн Хайан, ученик на шестия Имам и адепт на осмия Имам Риза, и накрая умрял в Тус (в Хорасан) през 200/804 г., няма никакво решително основание да го оспорваме. Това, че някои колекции от *корпуса* изискват едно множество от автори, дори тогава не би имало никакво противоречие да го признаем, защото в крайна сметка ще видим, че възгледът на Джабир, фигурата на неговата личност завършват, придобивайки значение, надхвърлящо границите на определен и прикован в хронологията *situs*.

2. Изследванията на Паул Краус са се стремели да покажат, че Джабирската теория за Везната (*мизан*) „е представлявала през Средновековието най-неотклонния опит за основаване на една количествена система на природните науки“. Легитимността на това предложение би се изявила във вярната си светлина, ако, уви!, трагичното изчезване на Паул Краус не му е попречило да довърши делото си. Оставало е още да осъществи проекта си да покаже алхимичните връзки на Джабир с религиозната философия на исмаилизма. Защото „количествената“ Джабирска наука не е просто глава от първоначалната история на науките – такива, каквито в наши дни разбираме под думата „науки“. Всичко това е един *Weltanschauung* (мироглед). Науката за Везната се стреми да обгърне всичките сведения на човешкото познание. Тя не се прилага единствено към трите царства на „подлунарния свят“, но също и към движенията на звездите и към ипостазите на духовния свят. Както казва „*Книгата на петдесетте*“, съществуват Везни, за да измерят „Разума, световната Душа, Природата, Формите, Сферите, звездите, четирите естествени Качества, животинското, растителното, минералното и най-сетне Везната на буквите, която е най-съвършената от всичките“. Следователно можем да се опасяваме терминът „количествена“, прилаган към Джабирската наука, да не създаде някакво двусмислие или илюзия.

Целта на „науката за Везната“ е да открие във всяко тяло съотношението, което съществува между проявеното и

скритото (*захир* и *батин,* екзотеричното и езотеричното). Алхимичната операция се представя, вече казахме, така както случаят *par excellence* на *тауил* (духовното тълкуване): да се скрие явното, да се прояви скритото. Както надълго обяснява *„Книга на полето на Разума“* (*„Китаб майдан ал-акл“*), да се измерят свойствата на едно нещо (топлина, студенина, влажност, сухота) означава да се измерят количествата на световната Душа, които тя е присвоила, т. е. силата на желанието на Душата, слизайки в материята: поради желанието, изпитано от Душата, към елементите, се извлича принципът, който е в основата на Везните (*мауазин*). Можем следователно да кажем, че видоизменението на Душата, връщаща се към самата себе си, е, което обуславя видоизменението на телата: Душата е мястото на това видоизменение. Алхимичната операция тогава се обявява като една психо-духовна операция *par excellence* не защото алхимичните текстове са една „алегория на Душата“, а поради това, че фазите на операцията, *действително* извършена върху една *действителна* материя, *символизират* фазите на завръщане на Душата към самата себе си.

Мерките – толкова сложни, цифрите – понякога огромни, установени щателно от Джабир, са безсмислени за една съвременна лаборатория. В науката за Везната, имаща за начало и край измерването на желанието на световната Душа, въплътена във всяка субстанция, е трудно да се види някакво изпреварване на модерната количествена наука; в замяна тя би могла да се разглежда като изпреварване на този „енергетизъм на душата“, който привлича в наши дни цяло множество изследвания. Везната на Джабир е била тогава единствената „алгебра“, която е могла да отбележи степента на „духовна енергия“ на Душата, включена в свойствата, а после, освобождавайки се от тях, чрез водителството на алхимика, който, освобождавайки свойствата от нея, е освобождавал също собствената си душа.

3. Преди малко прочетохме, че Джабир гледал на „Везната на буквите“ като на най-съвършената от всичките (вж. също гл. IV, 5). Гностиците в исляма са развили една теория

на античния гносис, считаща, че буквите на азбуката, като основа на творението, представляват материализацията на Божественото Слово (вж. Марк Гностика, а по-горе шиитския гностик Мугира). Имам Джафар е считан единодушно за родоначалник на „науката за буквите“. Мистиците-сунити самите са я заимствали от шиитите, от втората половина на III/IX век. Ибн Араби и неговата школа много са я употребявали. При исмаилитите умозренията върху Божието Име съответстват на тези на юдейския гносис върху тетраграмата.

Джабир отделя особено място на тази „Везна на буквите“ в трактата, който той озаглавява *„Книгата на Преславния“* (*„Китаб ал-Маджид“*, вж. библиография), трактат, който колкото и отвлечен да е, ни разкрива най-добре връзката на неговата алхимична доктрина с исмаилитския гносис и може би ни позволява да съзрем тайната на личността му. Този трактат надълго анализира стойността и смисъла на трите символични букви: *айн* (символизираща Имама, Мълчаливия, *самит,* Али); *мим* (символизираща Пророка, *натик*, известителя на *шариа*, Мухаммад); *син* (напомня Салман, *худжджа*). Преди вече указахме , че според реда на старшинство, в който ги подреждаме, получаваме символичния ред, типологизиращ дванайсетния шиизъм и фатимидския исмаилизъм (*мим, айн, син*), или по-точно прото-исмаилизма (този на *„Седемте битки на Салман“* от трактата *„Умм ал-китаб“*) и исмаилизма от Аламут (айн, син, мим): във втория случай има старшинство на Салман, *худжджа,* над *мим*. Джабир обосновава този ред на старшинство чрез едно стриктно приложение на стойността, която Везната разкрива на въпросните три букви.

Кой е *син*, Преславния? В нито един момент Джабир не казва, че става дума за очаквания Имам, Еликсира (*ал-иксир*), който, еманирайки от Божествения Дух, ще преобразува долния град (тази идея съответства на есхатологията на целия шиизъм, който западните тълкуватели твърде често са склонни да „политизират“). *Син* е Странникът, Прокуденият (*гариб*), *ятим* (сиракът, самотникът, безподобният),

този, който чрез собственото си усилие е открил пътя и е *приетият* от Имама; този, който показва чистата светлина на *айн* (Имама) на всички странници като него, чиста Светлина, отменяща Закона, който „подлага на мъчение" телата и душите, Светлина предавана от Сет, сина на Адам, чак до Христос, от Христос на Мухаммад в личността на Салман. Или *„Книгата на Преславния"* обявява, че за да я разбереш и така да разбереш също реда на целия *корпус,* трябва да бъдеш *такъв*, какъвто е самият Джабир. На друго място чрез символа на езика *химярит* (южноарабски) и на един загадъчен шейх, който го обучава на него, той казва на читателя си: „Четейки *„Книгата на морфологията"*, ти, читателю, ще узнаеш първенството на този шейх, както и твоето *собствено първенство.* Бог казва, че *ти си Той."* Личността на Джабир нито е един мит, нито е една легенда; но Джабир е повече от историческата си личност. Преславният е архетипът; и да е имало няколко редактори на *корпуса*, всеки от тях е трябвало да възобнови достоверно под името Джабир *подвига* на архетипа.

Този подвиг е на алхимията, чийто път тук можем само да очертаем, като съобщим няколко имена. Муайадуддин Хусайн Туграй, прочут поет и алхимичен автор от Исфахан (екзекутиран през 515/1121 г.); Мухииддин Ахмад Буни (ум. 612/1225 г.), който е изучил двеста джабирски произведения. Големият алхимик Айдамор Джалдаки (ум. 743/1342 г. или 762/1360 г.) често се позовава на Джабир; сред многобройните му произведения *„Книгата за представяне на тайните на науката за Везната"* обхваща четири огромни тома (произведението обръща особено внимание на духовното видоизменение, символизирано от алхимичната операция. Последната глава на книгата *„Натаидж ал-фикар",* озаглавена *„Сънят на жреца",* ознаменува съюза на Хермес и неговата Съвършена Природа). В Иран през XV век един суфийски учител в Керман – Шах Ниматуллах Уали, поставя собственоръчно обяснителни бележки върху личния си екземпляр от книга на Джалдаки (*„Нихаят ат-талиб"*). На границата между XVIII и XIX век, учителите от ренесанса на иранския

суфизъм Нур Али-Шах и Музаффар Али-Шах изразяват на свой ред в алхимични записки етапите на мистичния съюз. Най-сетне в шейхската школа алхимичните представяния са свързани с теософската доктрина за „тялото на възкресението“.

3. Енциклопедията на Ихуан ас-сафа

1. Станало е традиционно да се превежда заглавието, което това идейно общество си е дало, имало за център Басра, с „Братята на чистотата и Приятелите на верността“ (правени са възражения срещу термина „чистота“, при все че това е смисълът на думата; той не означава „целомъдрие“, а се противопоставя на *кадура*, нечистота, непрозрачност. При прочита на техния текст разбираме, че те са „Братята с чисто сърце и Верните при всяко изпитание“). В енциклопедията си те се представят като братство, чийто членове скриват имената си. Прието е текстът, какъвто е достигнал до нас, да бъде датиран от IV/X век. Освен това, чрез някои философи и историци (Таухиди, Ибн ал-Кифти, Шахразури) научаваме имената на няколко сътрудници в творбата: Абу Сулайман Бусти, Мукаддаси, Али ибн Харун Занджани, Мухаммад ибн Ахмад Нахрджури (или Мерджани), Ауфи.

В действителност става дума не просто за една група от шиити симпатизанти, а за едно характерно исмаилитско идейно общество, макар и твърде благоразумната редакция да позволява то да бъде разпознато единствено от „този, който знае“. Начинанието, разбира се, има за цел пропаганда, но думата „популярна“ тук ще бъде изместена, тъй като съдържанието ѝ не е такова. Ако екземпляри от произведението в онази епоха са били тайно раздадени в джамиите, това е според исмаилитската педагогика, защото става дума да се пробуди някой, който е способен на познанието за това, че има нещо отвъд законодателната буквална религия *шариа*, която е отлично лекарство единствено за слабите и болни души; става дума да се поведе този, който е

призван към чистата гностическа духовна религия. Тук също би било неточно да говорим по навик за „помирение" между религията и философията. Според езотеризма съществуват *равнища на значения*, съответстващи на надлежната готовност на душите. Идеалната организация на Братята е основана там горе. Това е начинание за духовно освобождение, което, разбира се, няма предвид рационализъм или агностицизъм, защото това за нашите мислители не би било „освобождение". Става дума адептът да бъде поведен към живот по Божието подобие; тази посвещаваща философия е в линията на пророческата философия.

2. Енциклопедията на Братята от Басра се стреми, прочее, да обхване всички познания и да даде смисъла им според усилията на човешкия род. Тя се представя съставена от 51 трактата (съвременните издания дават един 52-ри, който изглежда е бил добавен отпосле; истинският 52-ри трактат е посочен по-долу). Трактатите са групирани в четири големи раздела: 14 разглеждат пропедевтиката, математиката и логиката; 17 разглеждат натурфилософията, включително и психологията; 10 разглеждат метафизиката; 10 (или 11 заедно с добавения трактат) разглеждат мистиката и астрологичните въпроси.

Някои сведения с ислямски произход се присаждат върху гръцките сведения, засягащи свойствата на всяко число. Не е случайно, ако тази енциклопедия, където питагорейската висша аритметика заема значително място, съдържа 51 трактата, а 17 трактата (17 x 3=51) в нея разглеждат физиката (числото 17 играе и другаде роля, в юдейския гносис. Освен това 17 е числото на личностите, които според шиитския гностик Мугира ще бъдат възкресени в деня на парусията на Имам Махди, и на всеки от които ще бъде дадена по една от 17-те букви, съставящи върховното Име на Бога. Петдесет и един избрани мистици, които пият от морето на *айн-мим-син*, бдят пред портите на Харран – града на сабеите, източния център на питагорейската школа).

При Братята откриваме стремежа, вече изречен при

Джабир ибн Хайан, да се издигне принципът на Везната в ранг на метафизичен принцип. Джабир вече е казал, че всяка философия и всяка наука е една Везна; следователно, Везната (съзерцание на числата-идеи) е върховният вид на философията и на всяко нещо, включено във философията. При Братята от Басра също всяка дисциплина и всяка техника има своите везни (*мауазин*), а „върховната Везна" е тази, която е спомената в Корана (21/47, в Деня на възкресението). При това терминът *Везна* получава особеното си шиитско и исмаилитско звучене. Става дума за „точната Везна" (Коран, 17/35 и 26/182) и за тези равновесие и справедливост, за които указва терминът *адл* (справедливост) с философското му и религиозно звучене, тъй като тя ще бъде работа на Имама на Възкресението (на чието очакване се позовава верността на *ихуан* (Братята).

3. Братята посочват идеалното формиране на техния Орден. Той съдържа четири степени в зависимост от духовните способности, които се развиват с течение на възрастта (идеята за поклонението към Мека се превръща в символ за житейското поклонение). 1) Младите хора от 15 до 30 години се формират според естествения закон. 2) Хората от 30 до 40 години се образоват в профанната мъдрост и аналогичното познание на нещата. 3) Едва от 40 години адептът става способен да бъде посветен в духовната реалност, скрита под екзотеричното на *шариа*; тогава неговият начин на познаване е този на пророците (вж. по-горе, А, 5). 4) Над 50 години той е в състояние да възприеме тази езотерична духовна реалност в тоталността на нещата; неговият начин на познаване е тогава един ангелски начин, превъзхождащ както буквата на *Liber mundi*, така и буквата на откровената Книга. Организацията на тази йерархия е основана изключително върху вътрешната способност и духовната степен в контекст, в който са изложени „обредът и календарът на философите". Това е едно типично съчетание на сабейски и исмаилитски схващания. В тях се съобщава, че Братята, както своите предшественици, са били изложени на превратности и гонения, насочени към хората на Бога по време на един

„цикъл на окултация“ (*даур ас-сатр*).

4. Така също няма повече никакво съмнение относно техните исмаилитски склонности, когато четем големия *„Всеобхватен трактат“* (*„Ар-рисаля ал-джамия“*), който е достоверният 52-ри трактат на Енциклопедията. Този трактат разбулва основата на въпросите, разглеждани в Енциклопедията; той започва с една история за Адам (езотеричния смисъл на неговото излизане от Рая), която е точно такава, каквато я резюмирахме по-горе. Постоянната исмаилитска традиция приписва този трактат на втория от трите „тайни Имами“ (или нелегални, *имам мастур*) – посредници между Мухаммад ибн Исмаил (син на Имам Исмаил, епонима на исмаилитите) и Убайдуллах, основателя на фатимидската династия (роден през 260/874 г.). Знаем, че от седмия Имам започва разделението на клоновете на дванайсетния и исмаилитския шиизъм. (Да припомним, да не се смесва „нелегалността“, в която са живели припомнените тук Имами-посредници, с понятието за *гайба*, окултацията на дванайсетия Имам в имамизма). Имам Ахмад (правнукът на Имам Исмаил) е трябвало да достигне зрялост на границата между II/VII – III/IX век. Исмаилитската традиция го счита също за автор (или ръководител) на Енциклопедията на *ихуан* (Братята). За да решим хронологичната трудност, бихме могли да допуснем заедно с В. Иванов, че от времето на Имама е съществувало ядрото на произведението, което чрез успешни разширения е трябвало да стане енциклопедията *„Расаил ихуан ас-сафа“* (*„Трактатите на Братята на чистотата“*).

Що се отнася до становището на сунитската ортодоксалност спрямо Братята и тяхната енциклопедия, достатъчно е да припомним, че халифът Мустанджид, през 554/1150 г., заповядал да се изгорят всичките нейни екземпляри от обществените и частните библиотеки (заедно с произведенията на Авицена!). При все това произведението оцеляло и било преведено на персийски и на турски език. То имало огромно влияние върху всички мислители и мистици на исляма.

4. Разес (Рази), лекар и философ

1. Прочут лекар, твърде индивидуален философ, иранска „силна личност“, Мухаммад ибн Закария Рази е роден около 250/864 г. в Рай (на десетина километра на юг от днешен Техеран). Той пътувал много; знае се, че е бил директор на болницата в Рай и изпълнявал същите функции в Багдад. Той умира в Рай през 313/925 г. или 320/932 г. Толкова да се припомни неговият произход (Рай е равно на Рага от Авеста, Рагес или Рхагес от гърците), колкото да бъде отличен от многобройните други „Рази“ (произхождащи от Рай), тук предпочитаме да го обозначим с името Разес, което се дължи на средновековните латински преводи на медицинските му трудове и под което е бил прочут в целия Запад през Средновековието. Дълго време само научното му дело е било познато; то засяга главно медицината и алхимията. Колкото до философското му дело (Разес минавал за питагореец), то дълго време било считано за изцяло загубено. Действително благодарение на все по-пълното запознаване с исмаилитските произведения усиленият труд на Паул Краус е успял да го възстанови (11 откъса от произведения , събрани от него в един том, Кайро, 1939 г.).

2. Забележително е действително, че всички исмаилитски автори са били в полемика с него, като се започне с неговия съвременник и съгражданин Абу Хатим Рази. Впоследствие е имало посмъртни полемики: Мухаммад Сурх от Нишапур (коментиращ *касида* (поемата) на учителя си Абу ал-Хайсам Джурджани), после Хамид Кермани, после Насир-е Хосрау. Това ни даде дълги и ценни цитати от произведения, загубени на друго място. Бихме могли да помислим *a priori*, че тези иранци с висока култура е трябвало всички да са във взаимно съгласие, тъй като в действителност са имали същите противници, именно схоластиците и буквалистите на „ортодоксалния“ ислям, а и всички набожни люде, враждебни на философското изследване. Тяхната кауза не се отъждествява дотолкова. Остава антагонистите да са достойни

един за друг. Заставайки срещу исмаилитите, Разес не застава нито срещу набожните буквалисти, нито срещу фанатичните противници на философията; далеч от това, те са хора, които от своя страна се борят (с жара и силата на Насир-е Хосрау например) за правата на философската мисъл.

При търсене на причините за това противопоставяне откриваме неговия първи симптом във възгледа, че Разес се занимава с алхимия. Дали той е познавал или не Джабир, но неговият възглед е различен. Ако помним връзката на Джабирската алхимия с исмаилитския гносис, бързо ще заключим, че при Разес невежеството за „науката за Везната" трябва да включва непознаването, ако ли не враждебността спрямо основния принцип на *тауил*, за който по-горе споменахме, алхимичната операция е била едно възвишено приложение. Тогава си обясняваме общата тенденция при Разес да отхвърля езотеричните и символични обяснения на природните феномени. Това са два типа на възприятие на света, които си противостоят. Но доколкото е вярно, че един автор никога не изчерпва значението на собственото си дело, не са липсвали усилията (при псевдо-Маджрити например в книгата му „*Рутбат ал-хаким*) да направят възможно съединяването на алхимията на Джабир и тази на Разес.

3. Можем да запомним като главни теми, по които исмаилитите атакуват позициите на Разес: времето, Природата, Душата, пророчеството. Атаката се насочва отначало към най-характерната теза на философията на Разес, именно утвърждаването на пет вечни Принципа: Демиурга, универсалната Душа, *Materia prima* (първата Материя), Пространството и Времето. Абу Хатим Рази ни е оставил в една от книгите си протокола от дискусия, предназначена да освети един първостепенен въпрос: няма ли противоречие в превръщането на Времето в един вечен принцип? Големият интерес към дискусията е, че ни дава да разберем при Разес отликата между едно *измерено време* чрез движението на Небето и едно *неизмерено време*, независимо от небето и дори от Душата, тъй като се отнася до един план на Вселената, превъзхождащ Душата (Насир-е Хосрау също казва: вре-

мето е от вечността, измерена чрез движенията на Небето; вечността е от времето, което е неизмерено, следователно без начало, нито край).

Дискусията не довежда до резултат, двамата събеседници не говорят за едно и също време. Изложената от Разес отлика между *абсолютното* време и *ограниченото* време съответства в терминологията на неоплатоника Прокъл на разделението на *разделеното* време и на *неразделеното* време. Тя напомня разделението, направено в зерванитската космология на древния Иран между „времето без бряг“ и „времето на дългото владичество“. Бируни ни съобщава, че по този въпрос Разес е бил задължен на един древен ирански философ от III/IX век – Ираншахри, чието дело, уви!, ни е познато само от няколко цитата. Ираншахри също е „силна личност“, щом като според Бируни е отхвърлил всички съществуващи религии, за да създаде една лично своя. Насир-е Хосрау го хвали твърде много.

4. В натурфилософията, по-точно по отношение на тази наука, традиционно обозначавана като „наука за естествените свойства на нещата“, в увода на книгата, която ѝ посвещава, Разес заявява, че философите-лекари са казали чудесни неща: „Все пак те не са казали нищо относно самото естествено свойство; те просто са констатирали, че то съществува. Никой не е разглеждал причинния фактор, нито е изтъкнал причините, основанието. Това е, защото причината изобщо не е познаваем обект“. Това е признание за безсилие, което с жар разкрива исмаилитският теософ Мухаммад Сурх от Нишапур: „Можем – пише той – да се доверим на Разес относно медицината; за останалото е невъзможно да го следваме“. Възгледът, който му противопоставя, съвпада с този на Насир-е Хосрау и това е цялата исмаилитска теософия на Природата. Природата се ражда в Материята чрез съзерцание, което душата проектира в нея така, както душата пристъпва към битието чрез съзерцание на Разума, насочен към самия себе си. В този смисъл Душата е дете на Разума; в същия този смисъл Природата е дете на Душата, тя е неин ученик и последовател. Ето защо тя може да

действа, да произвежда действия, които ще бъдат по подобие на действието на Душата, а следователно тя може да бъде принцип на движение (това, което Разес отрича). Природата е *speculum Animae*. Откъдето самата природна красота е една духовна красота, а науката за естествените свойства на нещата ще бъде практикувана като наука за Душата. Така се срещаме с възгледа на Джабирската наука, а Разес е оставен твърде далеч.

5. Това всъщност тук са два различни възгледа за Душата и за гностическата история на Душата. Песимизмът на Разес е различен от исмаилитския песимизъм. Разес придава форма на драмата на Душата с една символична история, затвърдила репутацията си като крипто-манихейска и представлява неоспоримо една точна гностическа реминисценция. Душата има горещото желание да проникне в този свят, без да предвижда, че би разтърсила Материята в безпорядъчни и хаотични движения и би била лишена несправедливо от своята цел. Така световната Душа става пленник на този свят. Тогава Творецът от субстанцията на собствената Си Божественост изпраща Разума (*акл, Nous*), за да събуди душата от летаргията и да ѝ покаже, че това тук не е нейната родина. Оттук е и мисията на философите и избавлението на душите чрез философията, тъй като чрез нея Душата се научава да познава своя свят.

За да разберем отговора на исмаилитите, често пламенен, на този гносис на Разес, трябва да имаме в съзнанието си техния собствен гносис (вж. гл. II, Б) – този, който „разказва" за триумфа, постигнат за него от третия Ангел на Плерома, Ангела на човечеството, станал Десетия чрез усилието си, и демиург на този физически свят, за да помогне на своите да се освободят. Също Насир-е Хосрау отговаря на Разес, че вторият ипостаз на Плерома – Душата, не е „паднала" в Природата, за да създаде формите в нея; тя е трябвало само да проектира съзерцанието си в тази Природа, а активната *physis* се проявява в нея. Индивидуалните частични души, които са станали жертва на това падане, са *членовете* на нейния Плером, разбира се, но от които тя е

отделена. Така също не на нея ли Аристотел в края на своята *„Книга за Помо"* връчва душата си „като господар на душите на философите"? Как *Anima mundi* би се превърнала в колективността на частичните души? Природата за исмаилита е *speculum Animae*. Душата има нужда от Природата като от собствен орган, за да се самоопознае и достигне до себе си. Едно същество в състояние на себепознание и достигане до себе си постулира двойственост в съществото си. Но тази двойственост не е Злото. Природата не е Злото; тя е инструментът, който позволява да се намали едно Зло, случило се преди нея в предвечността (разликата между исмаилитския гносис и този на Разес е твърде точна). Този закон на битието е, който командва ритъма на циклите и периодите на света; той е тайната на есхатологията, а следователно тайната на периодите на пророчеството.

6. Тук достигаме до основата на антагонизма по въпроса: антипророчеството на Разес. Той призовава в него мисията на философите да събудят душите, потънали в летаргията. Исмаилитът отговаря, че да бъдат събудени тези души е отвъд силите на философите. Тук е необходимо словото на пророците. Не е ли била четата на философите найчесто игнорираната от масата и осмиваната от властите? За Разес душите, които не са откупени от философията, блуждаят след смъртта по света; те са демоните, които съблазняват хората чрез високомерието и случайно ги правят пророци. Разес се е изразил с нечувана ожесточеност относно „демоничната" измама на пророците (повлиявайки вероятно за написването на известния памфлет *„Трима измамници"*, така ценен от рационалистите на Запад от времето на Фридрих II Хохенцолерн). Но тогава, исмаилитът пита, защо всеки от пророците е бил гонен, измъчван, преследван от пасмината на Иблис – демоните в човешки образ, срещу които всички пророци са се борили?

Разес провъзгласява с жар един упорит „егалитаризъм". Всички хора са равни; немислимо е Бог да е отличил някои от тях, за да им повери пророческата мисия. Тя следователно може да има само гибелни последици: войни и безразбор-

ни убийства в името на догмите и празните вярвания. Исмаилитът отговаря, че става дума именно хората да бъдат водени отвъд буквата на догмите. Ако хората бяха способни да възприемат и разберат езотеричното духовно тълкуване (*тауил*), щяха да видят, че всяка от религиите се издига до своя ранг, без антагонизъм. И после Разес, колкото и егалитарен да е, не претендира ли да е един учител или водач? Не твърди ли, че е открил това, което неговите предшественици не са знаели? И философите също не са ли в разногласие помежду си? Нима не са извършили измама или грешка? Разес има следната горда реплика: „Не става дума нито за лъжа, нито за грешка. Всеки от тях е извършил грешки и по силата на тези грешки е стъпил на пътя на истината". (Търсенето на истината е по-ценно от истината, по-късно ще каже Лесинг.)

Изключителният интерес към този *спор* е, че противопоставянето в действие не е едно банално противоречие между рационализъм, философия и теология в обикновения или признатия смисъл на думата. Това е едно много по-радикално противоречие между един езотеричен, посвещаващ религиозен дух и една воля, враждебна на всичко, което този дух съдържа в себе си. Егалитарният плам на Разес е дотолкова упорит, че се обръща срещу самия него, тъй като той има пълно съзнание за своето превъзходство. Срещу себе си той има за антагонисти не теолози или доктори на Закона, нито дори набожни философи, сключили мир с тях, а хора с чувство за посвещение, имащи съзнание, че духовната истина може да бъде цялостно разбрана и възприета само от един елит, който има силата за това. Исмаилитският пратеник (*даи*) не проповядва на публично място; той избира и призовава човек по човек. Има духовни истини, които дават на хората от един елит подема към техните *възкресения* (*киамат*). Повечето хора поради причини, надхвърлящи състоянието им в настоящия свят, биха могли да схванат само словесното изказване на тези истини и биха намерили в него претекста за *бунтове*, произвеждащи тирании, много по-лоши от тези на всички *шариати* на всички Пророци.

В същото време, в това е и целият смисъл на този ислям, който наричаме „езотеричен ислям“, излязъл на бял свят, поставен начело на настоящото изследване, заедно с тази „пророческа философия“, която само той е бил в състояние да изработи чрез шиизма. Антагонизмът между Разес и исмаилитите е един от големите моменти в ислямската мисъл.

5. Философията на езика

1. В съвкупността на ислямската мисъл сега съществува една област колкото оригинална, толкова увлекателна, в която преоткриваме на дело редовете, насила изучавани дотук. Преди мюсюлманското летоброене, започващо с хиджра, сирийци и перси са изучавали херменевтиката (*peri hermeneias*) на Аристотел, преразгледана от стоиците и неоплатониците. Приятелството на Ибн ал-Мукаффа, известен с отказа си от маздаизма, с граматика Халил (ум. 791 г.) направило достъпно за него всичко, което съществувало на пехлеви (средноирански език) относно граматиката и логиката. Все пак собствената структура на семитските езици предлагала на философския размисъл нови и неизчерпаеми теми. Арабската традиция отнася началото на граматическата наука към първия Имам на шиизма Али ибн Аби Талиб. Действително делото на Сибуейх (арабите го вокализират Сибауайх), който бил ученик на Халил, ни представя една пълна и завършена граматическа система, която е можело да се сравни с „*Канон*“ на Авицена относно медицината. Забележително е, че именно един иранец съзидал сградата на арабската граматика (Сибуейх, ум. 169/786 г., има паметник в град Шираз, във Фарс, т. е. Персида).

Началните развития за нас остават в неяснота. Това, което е важно за историята на философията, е да се знае как върху тази база ще се развие през целия III/IX век дейността на школите от Басра и Куфа. В своя антагонизъм това наистина са две философии, две възприятия на света, които в

дълбочина се възправят едно срещу друго.

2. За школата от Басра езикът е огледало, което вярно отразява явленията, обектите и възгледите. Следователно вътре в него трябва да се съблюдават същите закони, както в мисълта, природата и живота. Откъдето е важно всеки звук, всяка дума, всяка фраза да бъдат точно основани относно разнообразието на техните форми и позициите, които заемат. Да покаже взаимната връзка на езика и на разума била първата грижа, а също най-трудната, за школата на граматиците от Басра. За нея било необходимо да направи целия език да се върне в рационалните и логически категории, показвайки законите в него и доказвайки, че нарушенията и отклоненията били единствено видими, имащи рационална обосновка. Без да разделят морфологията от синтаксиса, арабските граматици подложили целия език под същото заглавие като природата, логиката и обществото на общовалидни закони; навсякъде същите закони са в действие.

Разбира се, живият разговорен език със своето гъмжащо изобилие се съпротивлява на тази универсална телеология и създава неблагозвучия. Ето защо реконструкцията на една граматическа схема била твърде сложна задача; трябвало да се държи сметка за неправилността на нещата. Наблюдението се придържало преди всичко към освобождаване на фундаменталните форми (парадигмата, схемата, *асл*). Граматиците от Басра се считали в правото си да се придържат към тях и да отхвърлят всички онези, които не можели да се оправдаят с рационално обяснение. Дори ако някои особени форми са признати, нямаме право да формираме по този модел по аналогия други изолирани и отклонени форми.

3. В противовес на така характеризираната надменна строгост школата от Куфа ще развие един тип наука за езика, подобен на този тип шиитска наука, анализиран погоре (вж. гл. IV, 1), показващ изявен вкус към „аномалните“ групи. Така също Куфа тогава била *par excellence* мястото, където ферментирала шиитската мая. За школата от Куфа традицията, с цялото ѝ богатство и изобилно разнообразие, представлявала първия и главен източник на граматиката.

Школата допуска също закона на аналогията, но при условие, че той не изисква жертването на формите, удостоверени в традицията. Ето защо е могло да се каже, в сравнение със строгата система на школата от Басра, че тази на граматиците от Куфа не е била такава. Това е по-скоро един сбор от частични решения, произнесени при всеки случай, тъй като всеки случай става типологичен. Едновременно налице е ужасът от общите закони, от еднообразните обосновки и вкусът към разнообразието, оправдаващ индивидуалното, изключителното, уникалната форма. И тъй като също имали грижата да установят парадигмите, основните схеми, те умножавали безкрайно тези последните. Граматиците от Басра отхвърляли всяка форма, чиято аномалия не можела да бъде рационално обоснована. Тези от Куфа не трябвало да правят този избор в традицията, която приемали като източник на граматиката. Всяка форма, срещана в древния предислямски арабски език и в литературата му поради простия факт, че удостоверявала съществуването си, можела да бъде призната като обоснована и имаща нормативна стойност. Всяко изключение става *асл* (основа), или по-скоро понятието за изключение губи смисъла си.

Готхолд Уейл (чиито уместни анализи току-що резюмирахме) предложил да се сравни противопоставянето между школите от Басра и Куфа с противопоставянето между школата от Александрия и тази от Пергама, борбата между „аналогистите“ и „аномалистите“. Вярно е, че поставянето на такъв паралел разглежда единствено духовните становища, тъй като езиковият материал се различава основно от двете страни. Освен това борбата между гръцките граматици била нещо, което се пренасяло сред учените. В ислямa залогът на борбата бил тежък; тя засягала не само решенията на правото, каноничната наука, но от нея можело да зависи тълкуването на един откъс от Корана, на едно религиозно предание. Отбелязахме връзката между духа на школата от Куфа и един известен тип шиитска наука; пак подчертаваме, както вече сме го правили, сродството с един тип стоическа наука, като „херменевтика на индивидуалното“. Това, че ду-

хът на школата от Басра накрая е победил, е симптомът за нещо, което твърде надхвърля скромната сфера на философията на езика.

4. Впрочем би било непълно да се разгледа това в исляма и в епохата единствено във въпросните две школи. „Балансът на буквите“ при Джабир, чийто принцип указахме по-горе (гл. IV, 2), представлява в друг един аспект, и чрез влиянието, което е имал, същностен елемент от тази философия на езика. Този друг аспект е, чрез който Джабирската теория показва присъединяването си към гностическата традиция на исляма, самата тя зависима едновременно от античния гносис и от неопитагорейската традиция. Вече посочихме колко теорията на шиитския гностик Мугира е близка до тази на Марк Гностика (тялото на *Aletheia* е съставено от буквите на азбуката). В древния персийски трактат *„Умм ал-китаб“* (*„Майката на Книгата“*) фигурите и подреждането на буквите са показател за йерархията на небесните същества и на Имамите на шиизма (такъв един смисъл бил придаден на енигматичните букви, поставени в арматурата на някои сури от Корана). Така също цялата традиция гледа на Имам Джафар като на родоначалник на науката за буквите *джафр*. Много по-късно Буни (ум. 622/1225 г.) изразил тези съображения: „Знай, че тайните на Бога и обектите на Неговата наука, фините реалности и плътните реалности, нещата от високото и нещата от ниското са две категории: съществуват числата и съществуват буквите. Тайните на буквите са в числата, а проявленията на числата са в буквите. Числата са реалностите от високото, принадлежейки на духовните същности. Буквите принадлежат на кръга на материалните реалности и на ставането“.

Или, науката за буквите *джафр* се опира основно върху *разместването*. Точно разместването на арабските корени е било практикувано в първите гностически шиитски кръгове и тяхното учение е, което доктрината за Везната продължава. По-горе видяхме (гл. IV, 2) един пример от него, приведен в действие в *„Книгата на Преславния“* на Джабир. Валидността на така извършената работа върху корените

почива винаги върху Джабирския принцип, обявен по-горе, и който изобщо е исмаилитски: съединявайки се с Природата (която за Насир-е Хосрау е *speculum Animae*), световната Душа предава на тази Природа хармонията, която ѝ е присъща; тя създава тела, подчинени на числото и на количеството (тази тема е също ясно изложена при Абу Якуб Саджестани). Това е по същия начин, по който Душата изразява хармонията си в нея, едновременно в *езика* и в *музиката*. Това постулира, че съществува тясна връзка между структурата на телата и структурата на езика (както музиката е съгласуваността от хармонията ѝ и докосването или удрянето на струната). Ето защо Джабир отхвърля идеята, че езикът може да е резултат от една институция или от един договор; езикът не е случайност. Няма институция, която го обяснява; той произлиза от едно намерение на световната Душа.

5. Ето защо дори под този гностически аспект Джабирската Везна на буквите като философия на езика отвежда към грижите на граматиците-философи, споменати по-горе. Това чудесно е показал покойният Паул Краус в съображенията, които тук излагаме накратко. Това, което знаем за пренасянето на гръцката философия при мислителите на исляма, ни позволява да свържем директно по този въпрос възгледите на Джабир с тези на Платон. Паул Краус е показал, че има нещо общо между Джабирската Везна, от една страна, съдържаща анализа на думите на езика, и, от друга страна, „*Кратил*“ (където философията на езика, която Платон излага чрез Сократ, почива върху принципи, подобни на тези на Джабир) и „*Тимей*“ (сравняващ физическите елементи с буквените срички). Същата тенденция и от двете страни трябва да възстановява първоначалната дума (*асл,* архетипа, *Urwort*), чиято структура би възпроизвела точно тази на обозначеното нещо. Намерението на Джабир, изцяло заимствайки почти всички свои материали от арабските граматици, надхвърля ограничените рамки на граматиката (така то подминава също антагонизма на Басра и Куфа). Това намерение насочва вниманието на Джабир върху

разместванията на съгласните, съставящи корените (двубуквени, трибуквени, четирибуквени, петбуквени).

Трябва да се държи сметка, че като се дава състоянието в семитските езици на „строгите и абстрактни корени", дисекцията на думите в тях се извършва по-лесно, отколкото в гръцкия език (арабското писмо отбелязва само съгласните, сричката няма повече междинната роля между буквата и думата по начина, по който гръцката сричка е тясно свързана със записването на гласната). В резултат повечето корени, получени чрез разместване, съществуват действително и така умозренията на Джабир се срещат дори с тези на арабските граматици, които се опитвали „да издигнат принципа на разместването на буквите до степента на нова лингвистична дисциплина, единствено способна да изясни етимологичното родство на думите". Това усилие стига до т. нар. „висша етимология" (*иштикак акбар*), т. е. „теорията, която обединява в едно и също значение всички възможни размествания на един-единствен корен". Тя била дело на Ибн Джинни (ум. 392/1001 г.) – филолог и същевременно теолог и философ, който дълбоко е преобразувал сградата на арабския език.

6. Тези умозрения, улеснени от структурата на семитските езици, са имали такова значение в теософската и мистичната мисъл през последвалите векове, че е важно тук да отбележим кога и как са били положени техните основи. Така също проблемите, отнасящи се до писмото и езика, са задържали вниманието на видни философи. Ахмад ибн Тайиб Саракши, ученик на ал-Кинди, вече споменат тук, измислил фонетична азбука от 40 букви, за да служи за транскрибиране на чуждите езици (персийски, сириански, гръцки). Фараби (вж. гл. V, 2), който изучавал граматиката с филолога Ибн ас-Саррадж, когото в замяна обучавал на логика и музикална теория, осветлява законите, на които се подчиняват „езиците на всички народи", и установява връзката между лингвистиката (*илм ал-лисан*) и логиката. При Абу Хамза Исфахани виждаме да се появява терминът „философи-граматици" (*фаласифат ан-нахуин*), служещ да обозначи тези

философи, за които логиката става един вид интернационална граматика. Всички тези усилия, предизвикани от езиковата сложност на мюсюлманската цивилизация, са оригинален и същностен, твърде малко разглеждан аспект на философията в исляма.

6. Бируни

1. През IV/X и V/XI век, които били златен период за математиката и природните науки в исляма, една от най-изтъкнатите фигури е тази на Абу Райхан Мухаммад ибн Ахмад Бируни (или Беруни, според старата вокализация). Неговите безценни произведения, както в историята, така и в сравнителното религиознание, хронологията, математиката и астрономията били известни на Изток и на Запад. Той принадлежал към т. нар. „външен Иран", роден е през 362/973 г. близо до град Хуарезм (Хорасмия), където прекарал първата част от живота си в изучаване на различните науки, по-специално математиката, за които имал за учител Абу Наср ал-Мансур. По-късно, неговите пътувания го отвели в Джурджан и други градове на Иран. След завладяването на Хуарезм от Махмуд от Газна, Бируни, привлечен към личността му, го придружил при завладяването на Индия. Абу Райхан се върнал по-късно в Газна, където прекарал остатъка от живота си в учение. Умира през 421/1030 г.

2. Кървавата експедиция на Махмуд в Индия имала наймалкото, ако може да се каже, тази отплата, че ученият, повлечен в следването ѝ, натрупал през нея материалите за един шедьовр. Голямата книга на Бируни за Индия е несравнима в исляма от онази епоха. Произведение от първа ръка, то е останало източника за написаното впоследствие относно религиите и философиите на Индия (в него авторът подчертава хармонията, която установява между платоническопитагорейската философия, индийската мъдрост и някои възгледи на суфизма в исляма).

Като произведения с главно значение тук трябва също

да цитираме „*Хронологията на древните народи*“, която остава едно уникално произведение; огромния трактат по математика, астрономия и астрология, съставен от Бируни на арабски и персийски език в края на живота му („*Китаб ат-тафхим*“, изд. Хумауи, Техеран, 1940 г.) – творба, която в продължение на няколко века била *настолно четиво* по тези въпроси. Неговата „*Китаб ал-джамахир*“ е най-старият трактат по минералогия, написан на арабски език. В него Бируни доказва също, че притежава една изключителна документация, обхващаща литературата по минералогия на Гърция и Индия, както тази на Иран и исляма. „*Китаб ат-тахдид*“ по география трябва да бъде спомената заедно с монументалния „*Канун ал-Масуди*“, който за космографията и хронологията е подобен на „*Канун*“ на Авицена за медицината и който не е останал непреведен на латински език, за да достигне същата известност като последния. Трябва също да се спомене един трактат по фармакология („*Китаб ас-сайдаля*“), няколко по-малко обширни трактата, така както една размяна на въпроси и отговори с Авицена върху принципите на натурфилософията на перипатетиците. Няколко други от неговите произведения, между които философски трактати, за съжаление са загубени.

3. Разменената кореспонденция с Авицена свидетелства, че Бируни бил не само основателят на геодезията, завършен математик и астроном, географ и лингвист, но също и философ. Неговата дълбока склонност го подтиквала в натурфилософията по-скоро към наблюдението и посочването и към вземане на страна срещу някои тези на Аристотелевата философия, като възприел някои от възгледите на Разес; той дори положил усилия да състави един каталог на творбите на последния, на чието учение за натурфилософията се възхищавал, докато всичко останало от произведенията му противоречало на религиозните му възгледи (вж. гл. IV, 4).

При Бируни трябва също да се възстанови една „философия на историята“, която изглежда е базата на някои от произведенията му. Разбирайки природата на някои вкаменелости и утаечния характер на скалистите терени, които

наблюдавал, той се убедил, че в предишни периоди са настъпили големи катаклизми, оставили след себе си морета и езера на мястото на твърдата земя. Пренасяйки това наблюдение в плана на човешката история, той достигнал до възгледа за периоди, аналогични на тези в индийския възглед, т. нар. *юга*. Неговото убеждение било, че през всеки период човечеството се оставя да бъде въвлечено в корупция и материализъм, които винаги се изострят, докато една голяма катастрофа не разруши цивилизацията и Бог не изпрати нов пророк, за да ознаменува нов период на историята. Между този възглед и изповядвания в същата епоха от исмаилитския гносис има очевидна връзка, която остава да се задълбочи.

7. Хуарезми

Тук сме длъжни да споменем поне един съотечественик и съвременник на Бируни, именно Мухаммад ибн Юсуф Хатиб Хуарезми (ум. 387/997 г.), известен с една обширна енциклопедия, озаглавена *„Мафатих ал-улум“* (*„Ключовете на науките“*, изд. van Vloten, Leiden, 1895 г.). Тя е разделена на два главни раздела: първият разглежда ислямските науки (каноничното право, *калям* или диалектика, граматиката, писмото, прозодията, преданията). Вторият разглежда последователно логиката, философията, медицината, аритметиката, геометрията, астрономията, музиката и химията.

8. Ибн ал-Хайсам

1. В началото на V/XI век откриваме един от най-прочутите математици и физици на цялото Средновековие: Абу Али Мухаммад ибн ал-Хасан ибн ал-Хайсам (*Alhazen* при латинските схоластици), наречен *Ptolemaeus secundus*. Роден е в Басра, прекарал по-голямата част от живота си в Кайро, умира през 430/1038 г. на 76-годишна възраст. Твърде уверен

в практическото приложение на математическите си знания, той предположил, че би могъл да регулира наводненията, причинени от приливите на Нил. Призован от петия фатимидски халиф ал-Хаким (386/996–411/1021 г.) да увенчае с успех операцията, той бързо разбрал безплодността на усилията си. Изпаднал в немилост, се отдал в уединение на научното си дело чак до смъртта си.

Значителна била ролята му в небесната физика и астрономия, в оптиката и в науката за перспективата. Неговите философски предположения би трябвало систематично да се изваждат от забвението. Така също той притежавал голяма философска култура, изчитайки внимателно Аристотел и Гален (за нещастие философското му творчество е загубено или неиздадено като *„Китаб самарат ал-хикма"* (*„Плодовете на философията"*).

2. Неговото нововъведение в астрономическата теория може да бъде отбелязано по следния начин. Дълго време източните астрономи не се загрижвали, не повече от Птоломей на *„Almageste"*, да дефинират схващането за небесните Сфери. Така било за Абу ал-Аббас Фергани (*Alfrangus* на латински език през Средновековието), ирански астроном от Отвъдречието, и за Абу Абдиллах Мухаммад ал-Баттани (*Albategnius*), произхождащ от Харран и чието семейство изповядвало религията на сабеите. Те се задоволявали да разглеждат Сферите в техния математически аспект на идеални кръгове, представящи движението на небесните тела.

По това време астрономът-учен сабеецът Сабит ибн Курра съставил трактат, в който приписвал на небесата физическо устройство, което можело да се съгласува със системата на Птоломей. После Ибн ал-Хайсам бил първият, който въвел в чистите астрономически разглеждания Аристотелевата концепция за небесните Сфери. Изключително интересно в ситуацията е, че, от една страна, проблемът се поставял пред Ибн ал-Хайсам в термини на небесната физика (като физика основно качествена) в резултат на произведението *„Hypotheses Planetarum"* на Птоломей, който също прибягвал към една небесна физика, извлечена от природата на

субстанцията, която формира небето, и направил само това, че заместил собствената си физика на мястото на тази на „*De Caelo*“ на Аристотел. Но, от друга страна, една Птолемеева небесна физика, удовлетворяваща теорията за епициклите и концентричните кръгове, разрушила чисто и просто небесната физика на Аристотел. Действително тя полага една система на хомоцентричните Сфери, имащи за общ центъра на Земята.

Щом в исляма претендират, че се придържат към перипатетическата физика, или поне се превъзнася възстановяването на чистия перипатетизъм, в него би могло да има само твърде активна борба срещу Птоломеевите доктрини. Такъв е бил случаят в Андалузия, където тази борба създава системата на ал-Битруги (*Alpetragius* на латински език), удовлетворяваща пожеланията на Авероес и която до XVI век ще се опитва да замести системата на Птоломей (вж. също гл. VIII, 3). В основата си проблемът по същество е философски (това е един проблем на философията на *Weltanchauungen*), тъй като става дума преди всичко за две възприятия на света, две различни усещания на Вселената и на *situs* в нея. Тъй като и от двете страни се фиксирал броят на движещите ангелски Разуми на Небесата в зависимост от броя на Сферите в движението, от които трябвало да се разчлени тоталното движение на всяка планета, „децентрализацията“, извършена от системата на Птоломей, имала също своите отражения върху ангелологията. Същото отражение било причинено поради факта – допускането на една девета Сфера, както сторил Ибн ал-Хайсам, в резултат на александрийците и неоплатоника Симплисиус. Съществуването на тази девета Сфера се наложило откакто била призната прецесията на равноденствията; това е Сферата на Сферите (*фалак ал-афлак*), обгръщащата Сфера, лишена от звезди, движена от дневното движение от изток на запад, което тя предава на цялата наша Вселена.

Перипатетиците, точно като стриктните ислямски ортодокси в Андалузия, запазили поради различни причини подобен враждебен прием на тази небесна физика. Един уче-

ник на Маймонид, присъстващ през 1192 г. при изгарянето на библиотеката на един лекар, минаващ за атеист, видял да се хвърля в пламъците от ръцете на един набожен *факих* екземпляр от астрономията на Ибн ал-Хайсам. В замяна *ишракиун* (озарените) в Иран (вж. гл. VII) не могли да се задоволят с една единствена Сфера (осмата) за множеството фиксирани звезди. През това време, въпреки че при тях ангелологията задържала тяхната астрономия, това са същите „измерения" на тяхната ангелология, които ги накарали да предвидят неограничените пространства на една астрономия, която, сривайки традиционните схеми, не обезлюдявала с това безкрайните простори на техните духовни „присъствия".

3. Същата тази връзка с теорията за духовните същества остава да бъде доловена в ролята, играна от трактата за оптиката на Ибн ал-Хайсам, който през цялото латинско Средновековие е четен под името „*Перспектива*" на Алхазен („*Opticae Thesaurus*" в седем книги, повече трактатът „*De crepusculis*" относно атмосферните рефракции, I-во изд. 1542 г.). Ибн ал-Хайсам е считан за автор на решението на проблема за намиране на точката на отражение върху едно сферично огледало, мястото на обекта и това на окото, които са дадени. Във всеки случай неговата теория за оптическото възприятие, съдържаща процес, който не може просто да бъде отнесен към активността на способностите на сетивното възприятие, е имала значително влияние. Може да се каже, че на Запад йерархиите на Дионисий Ареопагит и оптиката на Ибн ал-Хайсам, теорията за йерархичните озарения и метафизиката на светлината са били отчасти свързани (Е. Жилсон). Можем да направим същото наблюдение по отношение на „*Източната теософия*" на Сухраварди (вж. гл. VII), изказана същностно относно една метафизика на светлината и една система на ангелските йерархии, произхождащи едновременно от късния неоплатонизъм и маздейската теософия на древна Персия. Има нещо общо в концепцията за светлината при Сухраварди и при Робърт Гросетест. Нещо общо се вижда също, когато Роджър Бейкън,

който тук дължи всичко на Алхазен, прави от *„Перспектива“* фундаментална наука сред науките за Природата и, прилагайки в нея към светлината геометричните примери, прави от тях толкова символи. И от двете страни може да се говори за един езотеричен метод за духовна интерпретация на оптическите закони и перспективата – интерпретация, основана върху една и съща космогония на светлината. Можем да допуснем тогава валидността на тези диаграми, които указват нещо като топография на духовните светове.

9. Шахмардан Рази

На границата на V/XI и VI/XII век Шахмардан ибн Аби ал-Хайр Рази (т. е. произхождащ от Рай) бил един от големите астрономи и физици на Иран. Той живял главно на северозапад, в Джурджан и Астарабад. Отбелязват се две негови произведения: *„Градината на астрономите“* (*„Раудат ал-мунадджимин“*) и една интересна енциклопедия на естествените науки на персийски език (*„Нузхат-наме алаи“*), където сред другите биографии откриваме една дълга биография на Джабир ибн Хайан.

V
ЕЛИНИЗИРАЩИТЕ ФИЛОСОФИ

Въведение

Става дума за групата философи *фаласифа* (мн. ч. на *файлясуф* – арабска транскрипция на гръцкото *philosophos*), до които е била ограничена ролята на философията в исляма. Казаното преди ни освобождава от необходимостта да наблягаме, че такова ограничаване е напълно неправилно и произтича от една предумишлена идея. Трудно е да се очертаят точните граници между използването на термина *фалсафа* (философия) и термина *хикма илахия* (теософия). Но изглежда, че след Сухраварди все повече се предпочита този последен термин за означаване на доктрината за съвършения мъдрец – едновременно философ и мистик.

Колкото до *фаласифа,* ще си припомним, че те са разполагали на арабски език с една съвкупност от произведения на Аристотел и неговите коментатори, с текстове на Платон и на Гален. При все това с творби като *„Теология"*, приписвана на Аристотел, или *„Книга на чистото добро"* (вж. гл. I, 2), нашите мислители се озовали в присъствието на един Аристотел в действителност неоплатоник. Макар че терминът *машшаун* (буквален еквивалент на думата „перипатетици") е с текуща употреба на арабски език, където създава контраст с *ишракиун* („платониците", вж. гл. VII), това, което те обозначават, показва, че ни най-малко не са, в една или друга степен, „неоплатониците на исляма". Ще има, разбира се, една „перипатетична" реакция в Андалузия под водителството на Авероес; тя е трябвало да застане едновременно срещу неоплатонизма на Авицена и срещу теологичната критика на Газали. Но неговият, на Авероес, перипатетизъм, не е бил съвсем чист. Във всеки случай на Запад процъфтял авероизмът, докато на Изток, именно в Иран, вдъх-

новението на неоплатонизма останало фундаментално. То помогнало на Сухраварди да осъществи своя проект за възстановяване на теософията на древна предислямска Персия; тя се свързала непринудено с гносиса на Ибн Араби и метафизиката на суфизма, както и с традиционното учение на Имамите на шиизма (с Хайдар Амоли, Ибн Аби Джумхур през XIV и XV век). Цялата тази съвкупност разцъфтява в школата на Исфахан по време на сафавидския Ренесанс (XVI век), в монументалните творби на Мир Дамад, Молла Садра, Кази Саид Кумми (XVI век), при учениците на техните ученици и чак до шейхската школа. Една водеща мисъл направлява установяването на твърде здрава структура. Нищо не оправдава произнасянето на лесната дума „синкретизъм", както твърде често някои бързат да правят, било за да дискредитират една доктрина, било за да прикрият натрупването на един непризнат догматизъм.

1. Ал-Кинди и неговите ученици

1. Абу Юсуф ибн Исхак ал-Кинди е първият от тази група философи, чиито произведения са оцелели поне отчасти. Той е роден в Куфа ок. 185/796 г. в арабска аристократична фамилия от племето Кинда в Южна Арабия, на което дължи почетното си прозвище „философ на арабите". Баща му бил управител на Басра, където самият той прекарал цялото си детство и получил първоначалното си образование. После отишъл в Багдад, където се ползвал с покровителството на аббасидските халифи ал-Мамун и ал-Мутасим (218/833– 227/842 г.). Синът на последния, принц Ахмад, станал приятел и меценат на ал-Кинди, който му посветил няколко от своите трактати. Но при халифството на ал-Мутауаккил (232/847– 247/861 г.) ал-Кинди изпаднал в немилост като приятелите си мутазилити. Умира в усамотение в Багдад ок. 260/873 г. (годината на раждането на ал-Ашари, тази, в която започва „малката окултация" на дванайсетия Имам за шиизма).

Нашият философ се озовал замесен в Багдад в научното

движение, благоприятствано от преводите на гръцки текстове на арабски език. Той самият не би могъл да бъде считан за преводач на антични текстове, но щастлив аристократ, той накарал да работят за него много сътрудници и християнски преводачи; често той „поправял“ преводите на арабските термини, които последните обърквали. Така за него била преведена прочутата *„Теология“*, приписвана на Аристотел, от Абд ал-Масих ал-Химси (т. е. от Емес вж. гл. I, 2); тази книга имала дълбоко влияние върху неговата мисъл. Освен това за него били преведени *„География“* на Птоломей и една част от *„Метафизика“* на Аристотел от Евстатиос. Повече от 260 заглавия на произведения са били с името на ал-Кинди в Каталога (*„Фихрист“*) на Ибн ан-Надим; по-голямата част, уви!, са били загубени.

2. На Запад са познавали главно няколко негови трактата, преведени на латински език през Средновековието: *„Tractatus de erroribus philosophorum“*, *„De Quinque Essentiis“* (*„Материя, Форма, движение, пространство, време“*), *„De Somno et visione“*, *„De intellectu“*. Случайно преди няколко години в Истанбул бяха открити трийсетина от неговите трактати, една част от които оттогава беше издадена – именно трактатът *„За първата философия“*, трактатът *„За класификацията на книгите на Аристотел“* и арабският оригинал на трактата *„За интелекта“*, който е имал особена важност за гносеологията на неговите последователи.

Съществуващите произведения на ал-Кинди ни показват следователно в него, противно на това, което някои биографи, например Шахразури, са писали за него в исляма, не само един математик и геометър, но и един философ в пълния смисъл, който тази дума е имала тогава. Ал-Кинди се е интересувал както от метафизика, така и от астрономия и астрология, от музика, аритметика и геометрия. Познат е един негов трактат, свързан с „петте Платонови тела“, озаглавен *„За причината, поради която Древните са поставили във връзка петте фигури с Елементите“*. Той се е интересувал от различните клонове на природните науки, например фармакологията. Неговият трактат *„За познанието на сили-*

те на съставните лекарства" е сходен с идеите на Джабир за степените на интензивност на Свойствата (вж. гл. IV, 2). Накратко, той добре илюстрира този тип философ с универсален дух, какъвто е бил този на Фараби, Авицена, Насир Туси и толкова други.

3. Въпреки че поддържал тесни връзки с мутазилитите (вж. гл. III, А), които преди управлението на Мутауаккил имали благосклонността на аббасидския двор, ал-Кинди не станал част от тяхната група; неговите думи били съвсем различни от тези на диалектиците на *калям*. Той бил воден от усещането за едно фундаментално съгласие между философското дирене и пророческото откровение. Неговото виждане е в съгласие с това на тази пророческа философия, очертана по-горе (гл. II), и за която казахме, че е автентичното философско изражение на една пророческа религия, каквато е islямът. Ал-Кинди е убеден, че доктрини като тези за сътворението на света *ex nihilo*, телесното възкресение и пророчеството нямат изобщо за източник, нито за гарант рационалната диалектика. Ето защо неговата гносеология прави отлика между една човешка наука (*илм инсани*), съдържаща логиката, *quadrivium* и философията, и една Божествена наука (*илм иляхи*), която е разкрита единствено на пророците. При това става дума винаги за две форми или степени на познание, които изобщо не са в опозиция, а са в пълна хармония. Така също в трактата си за продължителността на арабската империя нашият философ предвижда, че тази империя ще съществува 693 години, воден от изчисленията, заимствани както от гръцките науки, а именно астрологията, така и от интерпретацията на текста на Корана.

Възприемайки идеята за сътворението *ex nihilo*, ал-Кинди счита установяването (*ибда*) на света по-скоро за един Божествен акт, отколкото за една еманация; едва след като установил, че първият Разум зависи от Акта на Божествената воля, той възприема идеята за еманацията на йерархичните Разуми по начина на неоплатониците (тази схема съответства напълно на тази на исмаилитската космогония). Така също той прави отлика между света на Божествената

активност и света на активността на Природата, който е този на ставането и на промяната.

4. В известни аспекти философските възгледи на ал-Кинди водят началото си от Йоан Филопон, така както в известни аспекти от школата на неоплатониците в Атина. Отликата, която ал-Кинди прави между първичните и вторичните субстанции, неговата вяра във валидността на астрологията, интересът му към окултните науки, разграничението, което установява между една рационална философска истина и една откровена истина, която той разбира донякъде във вида на *ars hieratica* на късните неоплатоници, са също общи черти между „философа на арабите" и неоплатоници като Прокъл; те предлагат също някои сходства със сабеите от Харран.

Ако е бил повлиян от *„Теология"*, приписвана на Аристотел, ал-Кинди е бил също повлиян от Александър от Афродис, чийто коментар върху книгата *„De Anima"* го вдъхновила в неговия собствен трактат *„De intellectu"* (*„Фи ал-акл"*) за четворното разделение на разума, което щяло да има впоследствие значително влияние, да постави също проблеми и да получи различни решения при мюсюлманските философи, както и при християнските философи. Той е бил също до известна степен под неопитагорейското влияние що се отнася до значението, което придавал на математиката. *„Фихрист"* споменава за един негов трактат за необходимостта от изучаване на математиката, за да се господства над философията. Тези влияния се интегрират в общата перспектива на исляма, чиито истини ал-Кинди смята също като светилници, осветяващи пътя на философията. С пълно право той е считан за пионер, първият от „перипатетиците" в частност, вече казахме, който приема тази дума във философията в исляма. Ако латинският Запад го познава главно като философ чрез няколкото по-горе цитирани трактата, той е бил познат също като математик и учител по астрология. Жером Кардан в книгата си *„Subtilitate"* (кн. XVI) казва за него, че той бил една от дванайсетте интелектуални фигури на човешката история, които са имали най-голямо влияние.

5. Той е имал сътрудници (по-горе ги споменахме), имал е и ученици. Двама бактрийци: Абу Машар Балхи, добре познат астролог, и Абу Зайд Балхи, свободомислещ философ, който не се боял от скандалната си теза, поддържаща това, че Божествените Имена, които се срещат в Корана, са заимствани от сирианския език!

Най-прочутият от неговите ученици-философи бил Ахмад ибн Тайиб Саракши (т. е. произхождащ от Саракш, в Хорасан, на сегашната граница между Иран и руския Туркистан). Роден ок. 218/833 г., умира през 286/899 г., Саракши е една привлекателна фигура; неговите произведения, днес загубени, са познати чрез многобройни цитирания, направени тук и там (вж. гл. IV, 1). По-горе указахме (гл. IV, 5) неговото изобретяване на фонетична азбука, надълго изложено от Абу Хамза Исфахани. На него дължим наименованията, които служат за означаване на стоиците на арабски език – една информация, също толкова по-ценна, тъй като споменът за стоиците е донякъде мъгляв в ислямската традиция. Това не възпрепятства, многократно сме го споменавали, известен брой идеи със стоически произход да са били представяни в достатъчна степен и да са играли твърде важна роля във всички антиперипатетични течения. Стоиците са описвани ту като *асхаб ар-риуак* или *риуакиун* (думата *риуак* ще рече галерия, перистил); ту като *асхаб ал-устуан* (думата *устуан* означава галерия, *stoa*); ту като *асхаб ал-мазалл* (мн. ч. на *мазалла*, палатка, което е дало наименованието *philosophi tabernaculorum* в средновековните латински преводи!). Саракши променя тези три посочвания, опирайки се на традиция, според която трите термина се отнасят до три школи: първите обучавали в Алекандрия; вторите – в Баалбек; третите – в Антиохия. За всичко това би била необходима цяла една монография. Теорията за Елементите при Джабир предполага една стоическа интерпретация на перипатетичните данни. Сухраварди понякога е разглеждан като един *риуаки* (стоик). Най-сетне по-горе видяхме (гл. I,1) че Джафар Кашфи схождал стоическата позиция с тази на духовните тълкуватели на Корана.

2. Ал-Фараби

1. Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Узалаг ал-Фараби е роден в Уасидж, близо до Фараб в Трансоксиана (Отвъдречието), през 259/872 г., около една година преди смъртта на ал-Кинди в Багдад. Той бил от благородна фамилия – баща му изпълнявал длъжността на военен командващ в двора на Саманидите. Но като тази на неговия предшественик ал-Кинди, чийто пример следвал, неговата биография е малко позната в подробности. Още млад, той отишъл в Багдад, където имал за пръв наставник един християнин – Юханна ибн Хайлам. После там изучавал логика, граматика, философия, музика, математика и други науки. Това, че е разбирал турски и персийски език, е видно от неговите произведения (легендата предава, че освен арабски, той е разбирал още 70 езика!). Постепенно придобил тази вещина, която му донесла прозвището *Magister secundus* (Аристотел е *Magister primus*) и сторила да бъде считан за първия голям мюсюлмански философ. Всичко показва, съобразно едно разпространено мнение в Иран, че този голям философ е бил шиит. Действително го виждаме през 330/941 г. да напуска Багдад за Халеб, където се ползвал със закрилата на шиитската династия на Хамданидите, а Сайфуддаулех Хамдани го е почитал изключително. Тази специална шиитска закрила не е била случайна. Тя получава целия си смисъл, ако разкрием в „пророческата философия“ на Фараби общото, което тя има с тази, основана върху учението на Имамите на шиизма, изложена по-горе (гл. II). След пребиването си в Халеб Фараби направил още няколко пътувания, отишъл чак до Кайро и умрял в Дамаск през 339/950 г. на осемдесетгодишна възраст.

Този голям философ имал дълбоко религиозен и мистичен дух. Той живеел в най-голяма простота и носел дори дрехата на суфиите. С изконно съзерцателна природа, Фараби странял от удоволствията. В замяна особено обичал музикалните представления, самият той бил забележителен из-

пълнител. Оставил е една голяма книга – *„За музиката“*, която удостоверява математическите му познания и която, несъмнено, е най-важното изложение на музикалната теория през Средновековието. И не е изкуствен оптимизъм това, че философът-музикант търсел и долавял *съответствието* между Платон и Аристотел (този на *„Теология“*), така както го е долавял между философията и пророческата религия. Изглежда, че дълбокото чувство на *Magister secundus* произтичало от идеята, че мъдростта е започнала да съществува при халдеите в Месопотамия; оттам тя се е пренесла в Египет, после в Гърция, където е била въведена във времето чрез писмото – и че на него се падала задачата да доведе тази мъдрост в страната, която била родното му огнище.

2. Неговите твърде многобройни произведения, сега загубени, обхващат (или са обхващали) коментари върху Аристотелевия *corpus*: „Органон“, „Физика“, „Метеорология“, „Метафизика“, „Етиката на Никомах“. Тук можем да цитираме само няколко от главните му произведения (вж. библиография): големият трактат за *„Съответствието между доктрините на двамата Мъдреци – Платон и Аристотел“*; трактатът за обекта на различните книги на *„Метафизика“* на Аристотел; анализът на *„Диалозите“* на Платон; трактатът *„За това, което трябва да се знае, преди да се учи философията“*, въведение във философията на Аристотел; трактатът *„De scientiis“* (*„Ихса ал-улум“*) с твърде голямо влияние върху теорията за класификацията на науките в западната схоластика; трактатът *„De intellectu et intellecto“*, посочен по-долу; *„Печатите на мъдростта“* (*„Фусус ал-хикам“*), които най-дълго са били изучавани на Изток. Накрая групата трактати, засягащи онова, което е признато да се нарича „политическата философия“ на Фараби, преди всичко *„Трактат за мненията на членовете на съвършения Град“* (или идеалния Град); *„Книга за управлението на Града“*; *„Книга за постигане на щастието“*; един коментар върху *„Законите“* на Платон.

Току-що цитирахме *„Печатите на мъдростта“*. Няма

никакво сериозно основание да се поставя под съмнение автентичността на този трактат. Недоглеждането на един сборник, публикуван някога в Кайро, поставящо под името на Авицена и под друго едно заглавие част от този трактат, няма никакво критическо значение. Паул Краус смяташе, че становището на Фараби е било в основата си анти-мистично, че стилът и съдържанието на *„Печатите"* не са били в съгласие с останалата част от произведението и че неговата теория за пророчеството е била изключително „политическа".

Или, можем да констатираме, че терминологията на суфизма е разпръсната почти навсякъде в творчеството на Фараби; че има, на друго място, освен в *„Печатите"*, един текст, който е отглас на един известен разказ за Плотиновия екстаз в книгата *„Теология"* („Често, събуждайки се в самия мен..."); че теорията за озарението на Фараби съдържа неопровержим мистичен елемент, ако се приеме, че мистиката не постулира по необходимост *иттихад* (единяващото сливане) между човешкия разум и активния Разум, защото *иттисал* (достигането, съединението без отъждествяване) е също един мистичен опит. Така също Авицена и Сухраварди са в съгласие с Фараби при отхвърлянето на *иттихад*, тъй като той повлича противоречиви последици. Можем още да констатираме, че не е трудно да се улови връзката между мистицизма на Фараби и съвкупността на доктрината му; в тях няма нито хиатус, нито дисонанс. Ако в *„Печатите"* забелязваме използването на някои термини с исмаилитски произход (общи впрочем за целия гносис или *ирфан*), това, без да обезсилва автентичността, точно ни удостоверява един от неговите източници на вдъхновение, този, който поставя неговата философия за пророчеството в съзвучие с профетологията на шиизма. Най-сетне, неправилно е „политизирано" в съвременния смисъл на думата учението му за идеалния Град; в него няма нищо от това, което наричаме „политическа програма". Обединяваме се по този пункт около цялостното чудесно изложение на философската доктрина на ал-Фараби, представено някога от

Мухаммад Ибрахим Мазкур.

3. Тук можем да подчертаем само три момента от тази философска доктрина. На първо място, на нея дължим тезата, която полага разграничение не само логическо, но и метафизическо между същността и съществуването на сътворените неща. Съществуването не е съставен признак на същността; то е един неин предикат, една акциденция. Вече се каза, че тази теза е отколешна в историята на метафизиката. Авицена, Сухраварди, както и други, щели да изповядват на свой ред една метафизика на същностите. Трябвало е да се стигне до Молла Садра Ширази, през XVI век, за да се извърши едно решително обръщане на ситуацията. Молла Садра ще утвърди предимството да *съществуваш* и ще даде едно „екзистенциално" тълкуване на метафизиката на *ишрак* (озарението). При такова становище относно битието произхожда разграничаването между Битието, съществуващо по необходимост, и възможното битие, което не може да съществува от само себе си, тъй като неговото съществуване и неговото несъществуване са безразлични, но което се трансформира в необходимо битие поради факта, че неговото съществуване е положено от един друг, именно от Необходимото Битие. Тази теза, която ще има толкова голяма важност при Авицена, е била изложена най-напред, но постегнато, от Фараби.

4. Същото наблюдение можем да направим за една втора характерна доктрина – теорията за Разума и веригата от Разуми, ръководени при Фараби от принципа: *Ex Uno non fit nisi unum* (този принцип ще бъде поставен под въпрос от Насир Туси, вдъхновен, без да го казва, от схемата на веригата на чистите Светлини при Сухраварди). Еманацията на първия Разум, започвайки от Първото Битие, неговите три акта на съзерцание, които се повтарят ред по ред при всеки от йерархичните Разуми, пораждайки всеки път триадата от един нов Разум, една нова Душа и едно ново Небе до десетия Разум – същият този космогоничен процес ще бъде описан и развит от Авицена. Първите Божествени Същности, звездите – богове при Аристотел, стават при Фараби „отде-

лените Разуми". Авицена ли е първият, който ще им даде името „Ангели", събуждайки подозрението у един Газали, който не открива отново в тях точно образа на кораничния ангел? Тези творчески архангелски форми разрушават ли монотеизма? Несъмнено, ако става дума за *екзотеричното* тълкуване на монотеизма и на догматиката, която го поддържа. Обратно, езотеричните и мистични мислители неуморно са показвали, че под екзотеричната си форма монотеизмът попада точно в метафизичното идолопоклонство, от което претендира, че бяга. Фараби е съвременник на първите големи исмаилитски мислители. Ако неговата теория за Десетте Разума бъде сравнена с тази на исмаилитския езотеризъм, тя се показва в нова светлина. Анализирайки накратко (вж. гл. II Б, 1, 2) структурата на плерома на Десетте при исмаилитите от фатимидската традиция, отбелязахме, че тя се отличава от схемата на нашите философи еманисти с това, че полага Принципа като Свръхбитие, отвъд битието и небитието, а Еманацията започва едва от първия Разум. Освен това исмаилитската космогония съдържа един драматичен елемент, който липсва в схемата на Фараби и Авицена.

При все това фигурата на десетия Ангел (небесния Адам) на исмаилизма напълно съответства на десетия Разум, който тук, при нашите философи, се нарича активният Разум (*акл фаал*). Това съответствие ни позволява по-добре да разберем най-сетне ролята му в профетологията на Фараби, тъй като както в цялата си теория за Разума, така и в тази за Мъдреца-пророк Фараби е нещо повече от един „елинизиращ философ". Едно предложено от него сравнение е преуспяло; всички после са го повтаряли: „Активният Разум е за възможния разум на човека това, което е слънцето за окото, чието съзиране остава във възможност, докато е в тъмнините." Този Разум, който в йерархията на съществата е духовното същество най-близо над човека и света на хората, е винаги в действие. Той се нарича „Дарителя на Формите" (*уахиб ас-суар, Dator formarum*), тъй като излъчва върху материите техните форми и върху човешкия разум в потен-

ция познанията на тези форми.

Този човешки разум се подразделя на теоретичен или съзерцателен разум и на практически разум. Теоретичният разум преминава през три етапа: той е възможният разум или в потенция по отношение на познанието; той е разумът в действие, когато го придобива; той е придобитият разум, когато го е придобил. Тук също се проявява нещо ново в гносеологията на Фараби. Въпреки наименованието придобитият разум (*акл мустафад, intellectus adeptus*) не може да бъде объркан с *Nous epiktetus* на Александър от Афродис, при когото става дума за едно междинно положение между разума в потенция и разума в действие. За Фараби това е висшето състояние на човешкия разум – състояние, в което той може да възприеме чрез интуиция или озарение Формите, които активният Разум излъчва в него, без да преминава през посредничеството на сетивата. Накратко, понятието за активния Разум, както и това за придобития разум, известяват при Фараби нещо различно от чистия аристотелизъм, именно влиянието на книгата *„Теология"*, с която проникват всички неоплатонични елементи.

5. И така неговата елинизираща философия ни се показва още в една трета степен: неговата теория за пророчеството, която е венецът на делото му. Теорията му за „идеалния Град" носи гръцки отпечатък чрез платоничното си внушение, но тя отговаря на философските и мистични стремежи на един ислямски философ. За нея често се говори като за „политиката" на Фараби. В действителност Фараби изобщо не е бил това, което днес наричаме „човек на действието"; той никога не опознал отблизо обществените дела. Неговата „политика" почива върху съвкупността от неговата космология и неговата психология; в това тя е неразделима. Поради това неговото понятие за „идеалния Град" обхваща цялата земя, обитавана от хората, *oikoumene*. Тя не е една „актуална" политическа програма. Неговата т. нар. политическа философия може също да бъде по-добре означена като една пророческа философия.

Ако фигурата на управителя на идеалния Град – Про-

рока, *Имама,* който го владее, разкрива наред с развръзката на теорията в отвъдния свят мистичното вдъхновение на Фараби, можем да кажем още нещо. Неговата профетология представя някои същностни черти, които са общи с пророческата философия на шиизма (вж. гл. II). Изводът и неговите последици за съжаление тук не могат да бъдат развити. Аргументите, чрез които той основава необходимостта от съществуването на пророците, чертите, които определят вътрешното същество на пророка, водача, Имама, съответстват на тези, които шиитската профетология, видяхме, е основала върху учението на светите Имами. Пророкът-законодател е същевременно, докато е жив, Имама. След Пророка се открива цикълът на Имамата (или цикълът на *уалая*, име, което в ислямския период, носи *нубууа* или просто пророчество, неузаконено от *шариа*). Или, ако мъдрецът-пророк при Фараби установява „закони" (*науамис*), това не значи точно един *шариа* в строгия теологичен смисъл на думата. Съединяването на двете профетологии позволява да се покаже в нова светлина идеята, която от Платоновия мъдрец – управителя-философ на идеалния Град, създава един *Имам.*

6. От друга страна, видяхме шиитската профетология да кулминира в една гносеология, разграничаваща начина на познание при Пророка и при Имама. Също при Фараби Имама-пророк, управител на съвършения Град, трябва да е достигнал върховната степен на човешкото щастие, състоящо се в обединяването с активния Разум. От това обединяване произтича в действителност цялото пророческо откровение и цялото вдъхновение. Както вече отбелязахме, не става дума за обединяващо сливане или за отъждествяване (*иттихад*), а за достигане и повторно съединяване (*иттисал*). Важно е тогава тук добре да се отбележи: противно на света на Мъдреца на Платон, който трябва отново да се спусне от съзерцанието на свръхсетивните истини, за да се заеме с обществените дела, Мъдреца на Фараби трябва да се присъедини към духовните същества; неговата главна функция е също да повлече гражданите към тази цел, тъй като

от това обединение зависи абсолютното щастие. Идеалният Град, видян от Фараби, е по-скоро този на „светците от последните дни“; той съответства на едно състояние на нещата, което според шиитската есхатология ще бъде осъществено върху земята по време на парусията на скрития Имам, подготвящ Възкресението. Можем ли тогава да дадем на „политиката“ на Фараби смисъла, който днес даваме на тази дума?

В замяна точно е да се каже по повод „принца“, на когото Фараби дава всички човешки и философски добродетели, че той е един „Платон, облечен отново с покривалото на пророчеството на Мухаммад“. Или по-точно, трябва да се каже заедно с Фараби, че обединението с активния Разум може да се извърши чрез разума; такъв е случаят с философа, защото този съюз е източникът на всички философски познания. Този съюз може също да се извърши чрез въображението и то тогава е източникът на откровенията, вдъхновенията и пророческите сънища. По-горе точно посочихме как пророческата философия на шиизма е предизвикала цяла една теория на Въображението, узаконяваща въобразяващото познание и света, възприет пряко от него. Многозначително е, че при Фараби теорията за Въображението заема също важно място. Ако се позовем на творчеството на Молла Садра Ширази, коментиращо учението на Имамите, нямаме повече право да твърдим, че теорията на Фараби за пророчеството е била разглеждана сериозно единствено в юдейската схоластика (Маймонид), защото тя дава изобилни плодове и в пророческата философия на шиизма.

7. Гносеологията, създадена от последната (вж. гл. II А, 5), се установява същностно в зависимост от степените на виждане или слушане на Ангела насън, в състояние на будност или в междинно състояние. За Фараби Мъдреца се свързва с активния Разум чрез умозрително съзерцание; пророкът се свързва с него чрез Въображението и то е източникът на пророчеството и пророческите откровения. Този възглед е възможен само защото Мухаммадовият ар-

хангел Джибрил, Светият Дух, е отъждествен с активния Разум. Както вече отбелязахме, това изобщо не е някаква рационализация на Светия Дух, а по-скоро обратното. Отъждествяването на Ангела на Познанието и Ангела на Откровението е също изискване на една пророческа философия; цялата доктрина на Фараби е ориентирана в този смисъл. Ето защо би било недостатъчно да се каже, че той е дал философска основа на Откровението, както би било неточно и да се твърди, че той е поставил философа по-горе от пророка. Това са начините на говорене, които не признават факта на съществуване на пророческата философия. Философ и пророк се свързват със същия Разум – Светия Дух. Случаят на Фараби определя по-добре вече познатата тук ситуация. Може би между легалния ислям и философията съществува едно отношение на неразрешима опозиция. Основното отношение е между езотеричния ислям (в широкия смисъл на гръцкото *ta eso*) и екзотеричната, буквалистка религия. Според това дали се изповядва или отхвърля първата се решава участта и ролята на философията в исляма.

Казвайки това, ще забележим, че колкото и съвършен да е, идеалният Град изобщо не е за Фараби неговата цел сама по себе си. Той е средство да се упътят хората към едно свръхземно щастие. Когато те преминат дверите на смъртта, кохортите на *живите* ще настигнат кохортите на онези, които са ги изпреварили в отвъдното, „и те ще се свържат свръхсетивно с тях, всеки ще се свърже с нему подобния“. От този съюз на душа с душа, насладата и щастието на онези, които тръгнат първи, непрестанно и неописуемо нарастват и се умножават. Подобно видение тук отново е твърде близко до антиципациите на исмаилитската есхатология, когато тя ни описва съединяването на Формите от светлина, образуващи Храма на Светлината на Имамата.

8. Познати са само малък брой ученици на ал-Фараби. Цитира се главно името на Абу Закария Яхя ибн Ади (ум. 374/974 г.), християнски философ яковит, вече споменат тук сред преводачите на произведенията на Аристотел. Също-

ствува интересно философско съответствие между Яхя ибн Ади и един юдейски философ от Мосул – Ибн Аби Саид ал-Маусили. Ученик на Яхя ибн Ади, Абу Сулайман Мухаммад Саджестани (ум. 371/981 г., да не се обърква с исмаилита Абу Якуб Саджестани) събира в Багдад през втората половина на X век кръг от културни люде, провеждайки сред тях блестящи „културни" заседания. За това най-вече научаваме от една книга на Абу Хайан Таухиди (ум. 399/1009 г.), ученик на Абу Сулайман – уникална книга, която изобил с интересни сведения („*Китаб ал-мукабасат*"). При все това не става дума, казано точно, за един кръг от философи. Изглежда, че дискусиите в него върху логиката на Фараби са се изродили в една чисто словесна философия. И в тях са се казвали много неща, които не са били взимани твърде насериозно (например, видяхме твърдението на Абу Сулайман, с което той се превъзнася, че познава истинския автор на писанията, приписвани на Джабир ибн Хайан). В действителност, Фараби е открил истинското си духовно потомство в Авицена, който го признава за свой учител. Той е имал влияние в Андалузия (преди всичко върху Ибн Баджджа, вж. гл. VIII, 3), както е имал и върху Сухраварди. Това влияние, вече казахме, се чувства също при Молла Садра Ширази.

3. Абу ал-Хасан ал-Амири

1. Абу ал-Хасан Мухаммад ибн Юсуф ал-Амири е останал малко познат досега на Запад. Този иранец от Хорасан е бил обаче в линията на философите, изучавани в тази глава, една важна фигура между Фараби и Авицена. Роден е в Нишапур. Той имал за учител един друг велик хорасанец – Абу Язид Ахмад ибн Сахл Балхи. Получил пълна подготовка по философия и метафизика, коментирал няколко текста на Аристотел и обменил цяла една философска кореспонденция с Авицена (формираща „*Книгата на четиринайсетте въпроса*" с отговорите на Авицена). Той направил две пътувания до Багдад (преди 360/970 г. и през 364/974 г.), къ-

дето, изглежда, е бил изумен от нравите на тамошните жители. Върнал се в Иран и прекарал пет години в Рай, закрилян от везира Ибн ал-Амид и изцяло зает от грижата си да преподава. После се установил в родния си Хорасан, където умира през 381/991 г.

Той имал много ученици и приятели, например Абу ал-Касим Катиб, който бил силно свързан с Ибн Хинду; Ибн Маскуейх (вж. гл. V, 5), който го споменава в „*Джавидан харад*", и най-вече Абу Хайан Таухиди (вж. гл. V, 2), който нееднократно го споменава. Авицена също го цитира в своята „*Китаб ан-наджат*", но с известна сдържаност спрямо философските му възможности. При все това, както според творбите му, които са оцелели, така и според оценката им от други философи, го виждаме като човек, нелишен от оригиналност: трактат за щастието (*саада*), глави (*фусул*) за метафизични въпроси (*маалим илахия*), трактати за зрителното възприятие (*ибсар*), за понятието за вечност (*абад*), за превъзходствата на исляма, за предопределението и свободната воля (*джабр и кадар*), едно произведение на персийски език („*Фарох-наме*"). Във „*Фусул*" той разглежда обединението на разума, разумяването и разумяваното в отношения, които, изглежда, щели да вдъхновят Афзал Кашани (VII/XIII век), ученика на Насируддин Туси.

2. Таухиди ни запознава с известен брой разговори и дебати, в които нашият Абу ал-Хасан взима участие. Тук се открива един разговор с Мани Маздееца (*Мани ал-Маджуси*, да не се обърква, разбира се, с пророка на манихейството), в който нашият философ се показва като добър платоник („Всяко сетивно нещо е една сянка на свръхсетивното... Разумът е халифът на Бога в този свят"). Молла Садра Ширази (ум. 1050/1640 г.) се позовава на неговите доктрини в своя голям Сборник по философия („*Китаб ал-асфар ал-арбаа*"). Така също един от уроците на същия автор върху „*Източната теософия*" на Сухраварди (§134, вж. гл. VII) съдържа в *excursus* едно интересно указание. Той се позовава на „*Книга върху понятието за вечност* (*ал-амад аля ал-абад*)", където Абу ал-Хасан Амири приписва на Емпедокъл доктрината,

която утвърждава, че, ако се говори за Твореца без атрибут, Който *е* щедростта, силата, мощта, това не означава, че в Него действително съществуват свойствата или силите, посочени от тези Имена.

Ние ще преоткрием тезите на нео-Емпедокъл при Ибн Масарра в Андалузия (вж. гл. VIII, 1). Те са имали своето влияние върху Сухраварди (полярността на *кахр* и *махабба*, господство и любов); тук е ценно да се събере това друго свидетелство за тяхното влияние в Иран. Изглежда най-сетне, че в „политическата" философия Абу ал-Хасан Амири е особено повлиян от иранските произведения, преведени от езика пехлеви от Ибн Мукаффа, и изповядва доктрина, по-малко повлияна от платоничния елинизъм, подобна на тази на Фараби.

3. Тук трябва също да изтъкнем и един философ, който е познат само чрез един опус за душата – Бакр Ибн ал-Касим ал-Маусили (т. е. от Мосул). Живял в кипящата епоха, когато християните коментират Аристотел в Багдад, когато Фараби изгражда едно учение с трайни последици, докато Рази предизвиква скандал със своето, Бакр изглежда избягва всички тези течения. Сред авторите от ислямската епоха той цитира единствено философа-сабей Сабит ибн Курра; този изключителен избор удостоверява значителното влияние, упражнено от философа сабеец от Харран (вж. гл. IV, 1).

4. Авицена и авиценизмът

1. Абу Али Хусайн ибн Абдиллах Ибн Сина е роден в Афшана, в съседство с Бухара, през месец сафар 370/ август 980 г. (когато някои от творбите му били преведени на латински език през XII век, испанското произношение на името му „Абен" или „Авен Сина" е довело до формата *Авицена*, под която е всеобщопознат на Запад). Баща му бил висш служител в саманидското управление. Благодарение на своята биография, допълнена от неговия *famulus* и верен ученик Джузджани, ние узнаваме най-важните детайли от живота му.

Той бил изключително преждевременно развито дете. Образованието му било енциклопедично, обхващащо граматиката и геометрията, физиката и медицината, съдопроизводството и теологията. Известността му била такава, че на седемнайсетгодишна възраст той бил повикан от саманидския принц Нух ибн Мансур и успял да го излекува. *„Метафизиката"* на Аристотел обаче се оказала за него непреодолимо препятствие; четиридесет пъти той я чел, без да я разбере. Благодарение на един трактат на Фараби, намерен случайно, „люспите паднали от очите му". С удовлетворение е отбелязано признанието на това припознаване. На осемнадесет години той е обходил почти всички познания; оставало му само да ги задълбочи. След смъртта на баща си потеглил на път през Хорасан, но никога този иранец от Средна Азия не преминал границите на иранския свят. Той живее отначало в Джурджан (на югоизток от Каспийско море), където дружбата с принца Абу Мухаммад Ширази му позволява да открие публичен курс и той започва да съставя своя голям *„Канон"* (*„Канун"*) по медицина, който на Изток и до наши дни, а на Запад за няколко века останал основата на медицинските изследвания.

След едно пребиваване в Рай (град, често споменаван тук, на няколко километра на юг от днешен Техеран), където философът постъпил на служба при царицата регент

Сайида и малкия ѝ син Маджудаулех, Авицена отива в Казвин, после в Хамадан (в Западен Иран). За пръв път принцът на Хамадан – Шамсуддаулех (*Sol regni,* в латинския превод), му възлага везирство, но философът среща най-тежки трудности с военните и се отказва от неговата заръка. За втори път той приема да я поеме отново по лична молба на принца, когото е лекувал и изцерил. Неговият ученик Джузджани избрал точно този момент, за да го помоли да състави коментар на произведенията на Аристотел. Тогава в Хамадан започва изтощителна работна програма. Зает през деня с политиката, той посвещава нощта на сериозните дела. Джузджани препрочита страниците на физиката на *„Шифа“* (*„Книга на изцелението“*, голям сборник по философия); един друг ученик препрочита тези на *„Канун“* (медицина). Продължава се до късно през нощта, после се взима малко отдих: разговаря се свободно, пие се малко вино, свири се малко музика.

При смъртта на принца Авицена тайно кореспондира с принца на Исфахан – Алауддаулех; това неблагоразумие му струвало затваряне, през което той съставил първия от мистичните си трактати – *„Разказът за Хай ибн Якзан“*. Успял да избяга, достига до Исфахан, става близък на принца и отново неговият „екип“ следва същата изтощителна програма, както в Хамадан. През 421/1030 г. (седем години преди смъртта на Авицена) Масуд, синът на Махмуд от Газна, завладява Исфахан. Имуществото на шейха е разграбено. Така изчезнала огромната енциклопедия, която той озаглавил *„Китаб ал-инсаф“* (*„Книга за безпристрастното отсъждане“*, двайсет и осем хиляди въпроса в двайсет тома), където съпоставил трудностите, изникнали при четенето на философите, с неговата собствена лична философия, означена като „източна философия“ (*хикма машрикия*).

От нея са оцелели само няколко фрагмента (било избегнали разграбването, било възстановени от автора), между другите: една част от коментара на *„Книга на теологията“*, приписвана на Аристотел, коментарът на *„Книгата ламбда“* на *„Метафизиката“*, бележки в поле на *„За душата“* и мо-

же би „тетрадките“, известни под заглавието *„Логиката на Източните“*. Придружавайки своя принц в един поход срещу Хамадан, Авицена се разболява, твърде енергично се грижи за себе си и умира в пълната си сила на петдесет и седем годишна възраст през 428/1037 г. в близост до Хамадан. Той завършва жизнения си път по твърде поучителен начин, като набожен мюсюлманин. По време на тържественото честване на хилядолетието от рождението му (през април 1954 г., в Техеран, с малко закъснение; 1370 г. от хиджра съответства всъщност на 1950 г. от р. Хр.) беше открит прекрасният мавзолей на гроба му в Хамадан под грижите на „Обществото за национални паметници на Иран“.

2. Ако се замислим колко животът на Авицена е бил изпълнен със събития и наситен с обществени задължения, ще се възхитим от размаха на неговото творчество. Библиографията, установена от Мухаммад Яхя Махдави, наброява 242 заглавия. Неговото творчество, което белязало с толкова дълбок отпечатък средновековния Запад и Изтока до наши дни, покрива цялото поле на философията и науките, изучавани в онази епоха. Авицена осъществил *par excellence* средновековния тип на универсалния човек. На него дължим един трактат за Молитвата и един коментар на няколко сури от Корана (вж. гл. I, 2). Това творчество, започнало от работите на Фараби, завършва, затъмнявайки донякъде последните със своята обширност (станало до известна степен както със съчиненията на Садра Ширази по отношение на тези на неговия учител Мир Дамад, *Magister Tertius*, през XVI и XVII век).

Не трябва да се забравя, че това творчество е съвременник на големите творби на исмаилитския езотеризъм (вж. гл. II Б, 1), с който остават свързани няколко големи имена на иранци (Абу Якуб Саджестани, ум. ок. 360/972 г.; Хамид Кермани, 408/1017 г.; Муайад Ширази, 470/1077 г. и други) и които, надяваме се, ще заемат отново полека-лека мястото, което им се полага в нашите истории на философията. Както бащата, така и братът на Авицена принадлежали към исмаилизма; самият той в своята автобиография прави алю-

зия за техните усилия да го увлекат да се присъедини към исмаилитския *дауа* (призив). Съществува, разбира се, една аналогична структура (както в случая с Фараби) между Авиценската вселена и исмаилитската космогония; философът обаче отказал да се обвърже с братството. В замяна, ако се измъкнал от исмаилитския шиизъм, то приемът, който получил при шиитските принцове от Хамадан и Исфахан, позволява най-малкото да се предположи, че е принадлежал към дванайсетния шиизъм.

Този синхронизъм вече разширява хоризонта, върху който се очертава духовната физиономия на Авицена. Впрочем съвкупността на делото му прави да предусетим сложността на една душа и една доктрина, за която нашите латински схоластици са узнали само част. Това произтича, разбира се, от неговото монументално произведение *„Шифа“*, обхващащо логиката, физиката и метафизиката; но личното намерение на философа е трябвало да намери осъществяването си в това, което той е означил, по-горе се спомена, като една „източна философия“.

3. Задължени да се ограничим тук до едно твърде кратко изложение, ние ще вземем като отправна точка теорията на Авицена за познанието, тъй като в нейния аспект, произхождащ от една обща теория за йерархичните Разуми, тя се представя като една ангелология, и тъй като последната поставя също основите на космологията, която антропологията излага. По-горе беше отбелязано (гл. V, 2), че метафизиката на същността е била установена от творчеството на Фараби и заедно с нея – разделението на битието на битие, необходимо да съществува чрез самото себе си, и битие, необходимо чрез друго. На свой ред Авиценската вселена не съдържа онова, което се нарича случайността на възможното. Докато възможното остава в потенция, то не може да бъде. Ако нещо възможно е актуализирано в битието, това е защото неговото съществуване е направено необходимо от неговата причина. Оттогава то не може да не бъде. На свой ред неговата причина се нуждае от своята собствена причина, и така в последователност.

Следва, че „ортодоксалната идея“ за творението също трябва да претърпи радикална промяна. Не може да става дума за доброволен преврат в предвечността; може да става дума само за една Божествена необходимост. Творението се състои в самия акт на Божествената мисъл, която мисли за самата Себе Си, и това познание, което Божественото Битие има вечно за самото Себе Си, не е нищо друго освен Първата Еманация, Първият *Nous* или Първият Разум. Това първо уникално следствие на творческата енергия, тъждествена с Божествената мисъл, осигурява преминаването от Единия към Многото, удовлетворявайки принципа: от Единия може да произлезе само Единия.

Започвайки от този Първи Разум, множествеността на битието се осъществява, точно както в системата на Фараби, от една серия от актове на съзерцание, които превръщат така космологията във феноменология на ангелското съзнание. Първият Разум съзерцава своя Принцип; той съзерцава своя Принцип, който се нуждае от него в битието; той съзерцава чистата възможност на своето собствено битие в себе си, считано за недействително извън своя Принцип. От това първо съзерцание произлиза Вторият Разум; от втория – носещата Душа на първото Небе (Сферата на Сферите); от третия – етерното тяло, свръхелементарно, на това първо Небе, което също произлиза от по-долното измерение (измерение на *сянка,* на небитие) на Първия Разум. Това тройно установяващо съзерцание на битието се повтаря от Разум в Разум, докато бъде допълнена двойната йерархия: тази на Десетте херувимски Разума (*карубиун, Angeli intellectuales*) и тази на небесните Души (*Angeli caelestes*), които изобщо нямат сетивни способности, но притежават Въображението в чисто състояние, т. е. освободено от сетивата, и чието желание, стремящо се към Разума, от който произтичат, поддържа връзка с всяко от Небесата в тяхното собствено движение. Космичните пълни въртения, от които произлиза всяко движение, са следователно резултат на един винаги неудовлетворен любовен стремеж. Тази теория за небесните Души, и, следователно, тази за едно въоб-

ражение, независимо от телесните сетива, е, която Авероес (вж. гл. VIII, 6) пламенно отхвърля. В замяна тя дава плодове при иранските авиценисти; по-горе посочихме (вж. гл. II A, 5) как и защо пророческата гносеология е положила идеята за едно чисто духовно Въображение.

4. Десетият Разум няма повече силата да създаде на свой ред друг единствен Разум и друга единствена Душа. Започвайки от него, Еманацията експлодира, така да се каже, в множеството на човешките души, докато от неговото измерение на сянка произтича подлунната материя. Той е, който е обозначен като действения или активния Разум (*акл фаал*), от който еманират нашите души и чието озарение (*ишрак*) проектира идеите или формите на познанието върху тези души, които са придобили способността да се обърнат към него. Човешкият разум няма нито ролята, нито силата да отдели свръхсетивното от сетивното. Цялото познание и цялата реминисценция са еманация и озарение, произтичащи от Ангела. Така както човешкият разум има в потенция природата на ангела. Двойнствена структура – практически разум и съзерцателен разум – тези две „лица“ са обозначени като „земни ангели“. Същата е тайната на съдбата на душите. От четири състояния на съзерцателния разум това, което съответства на близостта с Ангела, който е активният или действеният Разум, е обозначено като „свещен разум“ (*акл кудси*). На неговия връх е привилегированият случай с духа на пророчеството.

Всичко това вече позволява да се види, че относно въпроса за *Nous poietikos* (*Intelligentia agens*), който от началото е разделил тълкувателите на Аристотел, Авицена, следвайки Фараби (и тук трябва също да се помисли за десетия Разум от исмаилитската космогония), е избрал (противно на Темистиус и на свети Тома Аквински) един Разум, отделен и - вън човешкия разум, без да го отъждествява така с понятието за Бога (както Александър от Афродис или по метода на августинците). Фараби и Авицена са сторили от този Разум едно същество от Плерома, към който човешкото битие се оказва така пряко прикрепено чрез него, и това е гностичес-

ката оригиналност на нашите философи. От друга страна, те не можели да се задоволят с перипатетичната идея за душата като форма (ентелехия) на едно органично тяло; тази „информация“ е само една от нейните функции, дори не главната. Тяхната антропология е неоплатоническа.

5. Върху тези основи разбираме как проектът за „източна философия“ се очертава в съвкупността на предварително основаната система. За съжаление от тази „източна философия“ остават само по-горе указаните скици и алюзии. (Тук не влизаме в детайлите на някои противоречия; научната статия на С. Пинес, цитиран *in fine* в нашата библиография, е показала по категоричен начин, че думата „Източни“ в употребата ѝ при Авицена има все същия смисъл). По-правилният път е да потърсим системата в записаните *„Бележки“* в полето на *„Теология“*, приписвана на Аристотел. От шестте справки на Авицена за неговата „източна философия“ пет се отнасят до съществуването *post mortem*. Това е доктрината за задгробния живот, който щял да характеризира като първа точка „източната философия“, що се отнася до нейната основа.

От друга страна, съществува трилогията от *„Мистични разкази“*, в които Авицена доверил тайната на личния си опит, предлагайки по такъв начин твърде редкия случай на философ, получаващ напълно съзнанието за себе си и успяващ (както Сухраварди по-късно) да очертае своите собствени символи. Трите трактата имат за тема пътуването към мистичния *Изток*, неоткриваем върху нашите карти, но идеята за който вече се появява в Гносиса. *„ Разказ за Хай ибн Якзан“* (*„Vivens filius Vigilantis, Veilleur“*, вж. *„Egregoroi“* от книгите на Енох) излага поканата за пътуване в компанията на озаряващия Ангел. *„Разказът на птицата“* осъществява това пътуване и ознаменува един цикъл, който ще намери своя венец в чудесната персийска мистична епопея на Фарид Аттар (през XII и XIII век). Най-сетне „Саламан и Абсал“са двамата герои на разказа, припомнен в последната част на *„Книга за указанията“* (*„Ишарат“*). Това изобщо не са алегории, а символични разкази, които е важно изобщо

да не се смесват (вж. гл. I, 1). Това не са фабулизирания на теоретични истини, които винаги могат да бъдат съобщени другояче, а са фигури, типизиращи личната интимна драма, усвояването на цял един начин на живот. Символът е шифър и мълчание; той казва и не казва. Ние никога не го обясняваме един път завинаги; той разцъфтява постепенно при всяко съзнание, което е призовано от него да разцъфне, т. е. прави от него шифъра на своето собствено превръщане.

6. Фигурата и ролята на Ангела, който е „активният Разум", позволяват да разберем по-късната съдба на авиценизма. Заради този Разум неуспех претърпява т. нар. „латински авиценизъм". Той обезпокоил ортодоксалния монотеизъм, който предусетил доста силно, че далеч от това да бъде прикован и воден под ръководството на този Ангел към една по-низша метафизична цел, философът би бил повлечен от него към непредвидимото в отвъдното, във всеки случай отвъд установените догми, тъй като непосредствената и лична връзка с едно духовно същество от Плерома не предразполага особено философа да се преклони пред Магистратурата тук, на Земята. Авиценизмът дал плодове само с цената на една радикална промяна, която променила неговия смисъл и структура (в онзи „авиценизиран августинизъм", така добре назован и анализиран от Ет. Жилсон). В направлението на Алберт Велики (това на неговия ученик Улрих от Страсбург, това на предвестниците на мистиците от типа на Ренан) ще остане да се видят въздействията на авиценизма.

Но докато растежът на авероизма трябвало да залее въздействията на авиценизма в християнството, съвсем друга била участта му на Изток. Там нито авероизмът е бил познат, нито критиката на Газали, призната като имаща съдбовно значение, каквото често са ѝ давали нашите историци на философията. Авицена е имал отлични непосредствени ученици. Преди всичко верният Джузджани, който направил превод и тълкуване на персийски език на *„Разказа за Хай ибн Якзан"*; Хусайн ибн Зайла от Исфахан (ум. 440/1048 г.) му направил коментар на арабски език; един добър зоро-

астриец с типично иранско име, Бахманиар ибн Марзбан (чието значимо творчество е все още неиздадено). Можем обаче да кажем, без парадокс, че наследникът на Авицена бил Сухраварди, но не по смисъла на това, че включил в собствените си книги някои елементи от Авиценската метафизика, а по смисъла на това, че на свой ред поел върху себе си проекта за „източна философия“ – проект, който според него Авицена не могъл във всеки случай да доведе до успешен край, тъй като не познавал истинските „източни извори“. Този проект Сухраварди щял да осъществи, възкресявайки философията или теософията на Светлината на древна Персия (вж. гл. VII).

Това е този авиценизъм на Сухраварди, който познал един великолепен полет в школата на Исфахан от началото на XVI век и чиито влияния са останали живи в шиитски Иран до наши дни. Припомнихме също в началото на тази глава някои от големите имена, които за съжаление са отсъствали досега от нашите истории на философията. Ще добавим, че Сайид Ахмад Алауи, ученик и зет на Мир Дамад (ум. 1040/1631 г.) написал коментар върху *„Шифа“,* който се разширил до размерите на едно лично произведение, толкова обемно, колкото самата *„Шифа“*. Той го озаглавява *„Ключът на Шифа“* и в него се позовава изрично на „източната философия“, спомената от Авицена в началото на неговата книга.

Докато философската мисъл навсякъде другаде в ислямския свят е потънала в дрямка, тези учители на иранския авиценизъм водят шиитския ислям към неговото най-високо философско съзнание. В противоположност на латинския авиценизъм, отъждествяването на Ангела на Откровението, който е Светия Дух, с активния Разум, който е Ангела на Познанието, стимулира една философия на Духа, дълбоко различна от онова, с което е позната на Запад. За значението на тази противоположност е необходимо да се върнем отново чак до рамките, по-рано споменати тук. Всичките последни страници на *„Шифа“*, където с една желана намекваща наситеност Авицена се изразява относно идеята за

Пророка и за Имама, задържаха несъмнено вниманието на нашите мислители. Защото те можеха да установят в тях, че гносеологията на Авицена, учението за Разума, съдържаха предпоставките на тяхната собствена пророческа философия.

5. Ибн Маскуейх. Ибн Фатик. Ибн Хинду

1. Съвременник на Бируни и Авицена, Ахмад ибн Мухаммад ибн Якуб Маскуейх е роден в Рай и умира в Исфахан (421/1030 г.). Изглежда (според Мир Дамад и Нуруллах Шущари), че обръщането на семейството му в исляма не води началото си преди дядо му Маскуейх (краят на това име, както тези на Ибн Бабуейх, Сибуейх, представя персийската форма на имената от средноиранския период на *-ое*; арабите вокализират Мискауайх). Той илюстрира този тип ирански философ с маздейско потекло, с особен вкус към изучаването на нравите и цивилизациите, мъдрите сентенции и максими (литературен жанр така добре представен в езика пехлеви). Ахмад-е Маскуейх (както обикновено е означаван на персийски език) бил през младостта си известно време библиотекар на Ибн ал-Амид, везира, вече споменат тук (вж. гл. V, 3), после *famulus* и ковчежник на дайламидския владетел Алауддаулех (за когото съставил един от трактатите си на персийски език). Всичко посочва, че е бил шиит: неговото приемане в приближението на Дайламидите, похвалата, която му прави Насир Туси, най-сетне някои откъси от книгите му.

От двайсетината произведения, които е оставил, тук цитираме само най-известните. Съществува негов трактат за моралната философия *„Възпитанието на нравите"* (*„Тахзиб ал-ахлак"*), който е преиздаван няколко пъти в Кайро и в Техеран; това е книгата, която Насир Туси възхвалява във въведението на собствената си творба за моралната философия на персийски език (*„Ахлак-е Насири"*). Съществува и произведението, което носи характерното персийско загла-

вие *„Джавидан харад“* (*„Вечната мъдрост“*). В него се включва едно легендарно предание. Трактат с това име е бил съставен от цар Хушанг – един от легендарните царе на древната иранска история, или от някой мъдрец по негово време. Това е произведението, което, преоткрито в епохата на аббасидския халиф ал-Мамун, било преведено частично на арабски език от Хасан ибн Сахл Наубахти. На свой ред Маскуейх преработва и разширява арабското произведение и, от друга страна, го превежда на персийски език. Каквото и да е, този арабски текст е, който под заглавието *„Вечната мъдрост“* (*„Ал-хикма ал-халида“*, изд. А. Бадауи, Кайро), Маскуейх дава като въведение към една голяма творба за опита на народите, обхващаща цивилизацията на арабите, на персите и на индийците.

2. Книгата *„Вечната мъдрост“*, която излага много цели на философите, е във връзка с цяла съвременна литература, която точно тук можем да припомним. Един ученик на Ибн ал-Хайсам (вж. гл. IV, 8), Ибн Фатик (V/XI век), по произход арабин от Дамаск, установил се в Египет, е оставил една много важна стихосбирка (*„Мухтар ал-хикам“*) с „мъдри думи“, приписвани на мъдреци от древността, за които е изложил повече или по-малко легендарни биографии. Той трябва според последния му издател (А. Бадауи) да е разполагал с източник, почерпан от *„Житията на философите“* на Диоген Лаерций (произведението на Ибн Фатик било преведено на испански, латински и френски език от Гийом дьо Тиньовил, ум. 1414 г., който работил върху латинската версия; съществувал е един частичен превод на провансалски и две версии на английски език). Във всеки случай, той бил широко използван от Шахрастани (ум. 547/1153 г.) в неговата голяма история на религиите и доктрините за частта посветена на древните философи; после от Шахразури (ум. ок. 680/1281 г.), ученика и коментатора на Сухраварди (вж. гл. VII, 5), който възпроизвежда обширни пасажи от книгата. Така можем да проследим традицията на гръцките доксографи в исляма чак до Кутбуддин Ашкевари, ученик на Мир Дамад (в неговата *„Махбуб ал-кулуб“*).

3. Тук трябва също да споменем Али ибн Хинду (също от Рай, ум. 420/1029 г.), друг съвременник и съгражданин на Маскуейх. Ибн Хинду също е оставил една стихосбирка с духовни сентенции на гръцките Мъдреци. По този повод тук не можем да не цитираме предварително голямата *„История на философите“* на Джамалуддин ибн ал-Кифти (ум. 646/1248 г.).

6. Абу ал-Баракат ал-Багдади

1. Оригинална и привлекателна личност, чието творчество е било специално изследвано от С. Пинес, Хибат Аллах Али ибн Малка Абу ал-Баракат ал-Багдади, доживял до една твърде напреднала възраст (80 или 90 години) и починал малко след 560/1164 г. С еврейски произход, той по-късно се обръща в исляма поради твърде сложни причини, тъй като мюсюлманските биографи дават четири различни версии за това обръщане (освен това той е цитиран в един еврейски текст под името Натанаел, което етимологически е точният еквивалент на Хибат Аллах, *Adeodatus,* Божидар). Неговият прякор *Аухад аз-заман* (единственият на своето време) свидетелства достатъчно за неговата репутация. Това, което той онагледява *par excellence*, е типът на философа индивидуалист (той има повече от една обща черта с Ибн Баджджа, вж. гл. VIII, 3), за когото идеята да се забърква с „политика“, с „обществени“ дела, противоречи със самата идея на философа. Конфликтите между религия и философия например, тези, които са официално поставени, не го интересуват. Защото ако се забъркваше в тях, как философът можеше да бъде един „революционер“?

Следователно не става дума за едно случайно становище, за едно мотивирано оттегляне например от нещастията на времето, а за едно основно становище, което се разкрива твърде добре в идеята, която Абу ал-Баракат има за историята на философията. Той преподава, че древните мъдреци-философи са дали само едно устно учение от страх техните

доктрини да не достигнат до хората, неспособни да ги възприемат. Те били записани едва по-късно, но на закодиран символичен език (идея от този род има у Сухраварди). Историята на философията се е свела до един процес на развала и погрешно тълкуване на древната традиция, а деградацията е продължила да се засилва чак до епохата на Абу ал-Баракат. Когато утвърждава (с известно преувеличение), че дължи малко неща на четивата на философите и че дължи същностното единствено на личните си размишления, неговото намерение при това не е да омаловажи традицията, а напротив, той има за цел да възстанови нейната чистота. Ето защо, казва той, ако е чел книгите на философите, той е чел също голямата „книга на битието" и е предпочел доктрините, подсказани от нея, пред тези на традиционните философи.

Нашият философ значи е с пълното съзнание, че създава доктрини, независими от традицията на философите, тъй като те са плодът на собствените му изследвания. Ето защо С. Пинес е предложил за заглавието на главното му философско произведение „*Китаб ал-мутабар*" този твърде сполучлив превод: „*Книгата за онова, което е установено чрез личен размисъл*". Това голямо произведение е рожба на лични бележки, събрани в продължение на едно дълго съществуване; философът се е отказвал да прави книга от тях винаги от страх, че ще бъде неразбран от неподготвени читатели. Накрая от тях се получил един истински сборник от научни знания в три тома, включващ логика, метафизика и физика (изд. Хайдарабад, 1357/1358 г. от хиджра). Несъмнено е, че новите идеи, които тя съдържа, понякога революционни, са плод на неговите размисли. Все пак авторът стига дотам да отдаде признание и на другите – някои страници от „*Шифа*" на Авицена например без съмнение, защото е открил, че съответстват на онова, което е прочел в „книгата на битието".

2. Точно защото по-горе наблегнахме върху доктрината за активния Разум при Авицена, тук ще наблегнем върху позицията, възприета от Абу ал-Баракат относно тази док-

трина, тъй като тя отразява неговия безкомпромисен „персонализъм“ и един път завинаги освобождава философията от трудностите, които се получават също така, когато се положи един-единствен Разум за човешкия род, когато бъде заменена една колективна Магистратура, свещена или профанна, с директната връзка на всеки човек с този трансцендентален, но единствен Разум. Сведенията по проблема се връщат според него към въпроса да се узнае дали човешките души не образуват всичките заедно един и същ вид или пък всяка душа се различава същностно от друга по вид или душите не са групирани в духовни семейства, образуващи различни видове по отношение на един общ род. Противно на философите, поддържащи първата хипотеза, и вместо един ясно засвидетелстван избор в полза на втората, третата хипотеза се ползва с благоразположението на Абу ал-Баракат. Но тогава как да се приеме, че един-единствен активен Разум е единствената екзистенциална причина за множеството души? Щом има *няколко вида* човешки души, появата на тази множественост постулира участието на всички небесни йерархии.

Нещо повече. Трябва да се прави разграничение между една *екзистенциална* причина и една *усъвършенстваща* причина, както духовният учител (*муаллим*) се различава от бащата по плът. Поради специфичното различие на душите духовната педагогика (*талим*), която те изискват, не може да бъде ограничена в една-единствена форма, нито в един-единствен активен Разум. Ето защо древните Мъдреци са учели, че за всяка индивидуална душа, или може би за няколко заедно, със същата природа и прилика, има едно същество от духовния свят, което през цялото им съществуване поема върху себе си отговорността за тази душа или тази група души с особено внимание и нежност. То е, което ги въвежда в познанието, води ги и ги утешава. Те наричали този приятел и водач „Съвършената Природа“ (*ат-тибаа ат-тамм*); в религиозния език го наричат „Ангела“.

3. Намесата на тази фигура от херметизма тук е от изключителен интерес. По-горе посочихме (IV, 1) ролята на

Съвършената Природа като личен Ангел и *Alter ego* от светлина главно в текстовете на сабеите, при Сухраварди и *ишракуин* (озарените), размишлявайки последователно върху екстатичния опит, през време на който Хермес е имал виждането на своята „Съвършена Природа". Тук установяваме, че чрез нея Абу ал-Баракат дава на проблемите, поставени от Авиценската доктрина за активния Разум, решение, което несъмнено бележи дата в историята на философията, тъй като в „персоналната" философия то също ясно разкрива процеса на *отликата*, включен в самата Авиценска теория. Можем да оценим новаторската дързост с факта, че в средновековния Запад опозицията срещу „латинския авиценизъм" е била предизвикана особено поради страха от „индивидуалистичните" последици на неговата ангелология. При Абу ал-Баракат е имало един активен разум за всеки индивид (както при свети Тома Аквински), но този разум е „отделен", т. е. трансцендентален, това не е просто една иманентна способност на земната индивидуалност. Той дава следователно на индивида като такъв едно „трансцендентално" измерение, превъзхождащо всички колективни норми и власти на нивото на този свят. Ето защо може да се каже, че Абу ал-Баракат е „революционер".

Ще отбележим, че той пише също дълго след като Газали е напуснал този свят; това вече ще е достатъчно да укаже, че би било повече от преувеличено да се смята, че критиката на Газали е сринала пътя на философията в исляма.

7. Абу Хамид Газали и критиката на философията

1. Предпазвайки се изцяло от някои хиперболи, на драго сърце ще признаем, че този хорасанец е бил една от най-силните личности, една от най-добре организираните глави, появили се в исляма, както свидетелства доста добре почетното прозвище, което той споделя с неколцина други, *худжджат ал-ислям* (доказателството, поръчителят на исляма). Абу Хамид Мухаммад Газали е роден през 450/1059 в Газалех, село в околностите на Тус (родно място на поета Фирдауси), в Хорасан. Той и брат му Ахмад, за когото понататък ще стане дума като суфи (гл. VI, 6), били все още малки деца, когато загубили баща си. Но преди да умре, той ги поверил на настойничеството на един приятел, мъдър суфи, от когото получили първоначалното си образование. Впоследствие младият Абу Хамид отишъл в Нишапур, който тогава бил в Хорасан един от най-важните идейни центрове на ислямския свят. Там той се запознал с учителя от ашаритската школа по негово време имам ал-Харамайн, на когото станал ученик (вж. гл. III, В).

При смъртта на учителя си (428/1085 г.), той влязъл във връзка с прочутия селджукски везир Низам ал-Мулк, основателя на университета в Багдад (*мадраса низамия*); там Газали ще бъде назначен за професор през 484/1091 г. . Този период бележи решителен етап в неговия живот; там той намерил благоприятната среда за развитието и разцвета на личността си и задълбочил философските си познания. Две произведения принадлежат към този период от живота му. Преди всичко е книгата „*Намеренията на философите*“ („*Макасид ал-фаласифа*)“, която имала твърде любопитна съдба на Запад. Преведено на латински език (през 1145 г., в Толедо, от Доминикус Гундисалинус) под заглавието „*Logica et phlosophia Algazelis Arabis*“, но лишено от увода и заключението, в които Газали декларирал своята цел (да изложи доктрините на философите, за да ги опровергае после), про-

изведението прокарало Газали пред нашите латински схоластици като философ-колега на Фараби и Авицена, и го включило в полемиката срещу философите „араби“.

Другото произведение, датиращо от същия период, е прословутата и яростна атака срещу философите, за която ще бъдат казани няколко думи по-долу, но сега, след като познаваме малко по-добре непрекъснатостта на философската и духовна мисъл в исляма, би изглеждало смешно да се говори за тази критика, както е било говорено през последното столетие, че е нанесла на философията удар, от който не е могла да се изправи на Изток. Много изненадващо е, когато в наши дни обясняват на някои ирански шейхове например значението, което западните историци са приписали на критиката на Газали на философията. Същата изненада би била предизвикана у един Сухраварди, един Хайдар Амоли, един Мир Дамад и т.н.

Трийсет и шестата година от живота му бележи за Газали едно решително преобръщане. В този момент пред съзнанието му е бил поставен проблемът за рационалната убеденост – с такава острота, че довел до твърде тежка вътрешна криза, разтърсила професионалната му дейност и семейния му живот. През 488/1095 г. той напуска университета и семейството си, отдавайки се изцяло на търсенето на вътрешната убеденост, свидетел на Истината. Можем да си представим до каква степен това решение на Газали, тогава ректор на университета *Низамия*, изразител на ашаритската доктрина, отъждествявана тогава със самата ортодоксия на сунитския ислям, е развълнувало духовете; то разкрива у Газали силата на една изключителна личност.

Той напуска Багдад и навлиза в тесния път, водещ към убедеността. В продължение на десет години, облякъл одеждата на суфиите, той ще странства самотен из мюсюлманския свят. Пътуванията му го отвеждат в Дамаск и Йерусалим (преди да бъде превзет от кръстоносците), в Александрия и Кайро, в Мека и Медина; той посвещава цялото си време на размисъл и на духовните практики на суфиите. Когато кризата е надмогната и съмненията – премахнати,

Газали се завръща в родното си място, преподава още няколко години в Нишапур и умира в Тус през 505/1111 г. (19 декември) на петдесет и две години, по-млад и от Авицена.

2. Газали следователно е застанал пред проблема за познанието и личната убеденост в цялата му широта. Но дали той е бил сам сред всички мюсюлмански мислители в търсенето на една убеденост, придобита от опита във вътрешното познание? Това е същностна тема при Сухраварди (който изглежда почти напълно не е познавал Газали), а Авицена и Абу ал-Баракат вече са застанали пред проблема за себеосъзнаването и неговите импликации. Колкото до познанието на *сърцето,* сега знаем, че то вече прекрасно е формулирано при Имамите на шиизма.

Но онова, което придава патетичност на това търсене у Газали, е драмата, в която го хвърлил животът му. Когато той се изразява относно истинското познание, това звучи с цялата автентичност на личното свидетелство. В произведението си *„Мункиз"* (*„Предпазващият от заблудата"*) той заявява: „Истинското познание е това, чрез което познаваното нещо се разкрива напълно (пред духа), така че никакво съмнение не продължава да съществува пред погледа му и никаква заблуда не може да го опетни. Това е степента, в която *сърцето* не би могло да допусне, нито дори да предположи съмнението. Всяко знание, което не съдържа тази степен на убеденост, е едно непълно знание, подлежащо на заблуда." На друго място (*„Рисалят ал-ладунния"*) той обяснява това разбулване като „непосредственото улавяне от мислещата душа на същностната реалност на нещата, оголени от тяхната материална форма... Колкото до познавания обект, това е самата същност на нещата, която се отразява в огледалото на душата... Мислещата душа е фокусът на излъчванията на универсалната Душа. От нея тя приема невеществените форми. Тя съдържа в потенция всички познания, както семето съдържа всички възможности на растението и неговото условие за съществуване".

Ето една чудесна позитивна философия и всеки философ, именно един *ишраки* (озарен), би бил твърде доволен да

разпознае нейното достойнство и валидност. Обратното за съжаление не е вярно. Отрицателното становище на Газали спрямо философите достига до пламенност, която е учудваща при една толкова възвишена душа. Несъмнено вътрешната мъка е, която се разкрива в полемичния аспект на творчеството му. Тази полемика обхваща поне четири произведения, в които той последователно се обръща срещу исмаилитите, срещу християните, срещу т. нар. волнодумци и най-сетне срещу философите. А това, което е още по-учудващо, е упованието в логиката и рационалната диалектика, за да достигне целта на своята полемика, у човек, който, от друга страна, е толкова цялостно убеден в неспособността им да достигнат истината!

3. Идеята, която вдъхновява полемичната книга срещу исмаилитите (*„батиниун"*, т. е. езотеристите), изглежда е примесена до известна степен с безпокойствата на властта, има се предвид безпокойствата на аббасидския халиф ал-Мустазхир, загрижен да отстоява легитимността си срещу всяка фатимидска претенция (откъдето и заглавието: *„Китаб ал-Мустазхири"*). Произведението е частично публикувано и анализирано от И. Голдциер (1916 г.). Тъй като навремето никой от големите исмаилитски текстове, арабски или персийски, още не беше познат, авторът се е чувствал твърде удобно да изказва твърде много съждения в смисъла на Газали. Днес ситуацията е различна.

Учудваме се, виждайки Газали да разгръща настървена *диалектика* срещу мисъл, която същностно е *херменевтична*. Процесът на исмаилитския *тауил* (езотерично тълкуване) му убягва, така както идеята за наука, която е предадена (*tradita*) като едно духовно наследство (*илм ирси*) на нейните наследници. Той не желае да види друго, освен една „религия на властта", там, където има *посвещение* в една доктрина (*талим*), в един скрит смисъл, който не се съгражда, нито се доказва чрез силогизмите, и който изисква един вдъхновен Водач, Имама (вж. гл. II). Убягва му самият смисъл на шиитския Имамат и с неговата метафизична основа онова, което обуславя „духовното раждане" (*уилада*

рухания). Още по-горе споменахме текстовете на шиитските Имами относно науката на *сърцето*, които би трябвало да удовлетворят Газали, ако ги беше познавал. Книгата илюстрира единствено идеята, която един ортодоксален сунитски богослов може да има за езотеризма. Така също целият въпрос е подет отново, тъй като сега вече знаем за съществуването на мощен исмаилитски отговор на атаките на Газали. Това е произведението на петия йеменски *даи* Сайид-на Али-ибн Мухаммад ибн ал-Уалид (ум. 612/1215 г.), със заглавието „*Дамига ал-батил*" („*Книгата, унищожаваща лъжата*"); тя съдържа два ръкописни тома от хиляда и петстотин страници. Можем да гарантираме, че сравнителното изследване на двата текста ще е от по-голям интерес.

Полемичната книга срещу християните би желала да бъде едно „учтиво опровержение (*радд джамил*) на божествеността на Исус", за което авторът намира основание в изразените в Евангелията декларации. Любопитно е, че Газали поставя по-малък акцент върху изискването за единство (*таухид*) и опасността от антропоморфизъм (*ташбих*) , отколкото върху утвърждаването на метода си, състоящ се, тук отново парадоксално, в приемането за водач единствено науката и разума за тълкуване на евангелските текстове. Несъмнено това е един „евангелски" протест срещу догмите на Църквата, но би трябвало да се сравнят с резултатите от него със съвсем друг ефект, какъвто поражда християнството, която се вмества, извън цялата полемика, в другите духовни течения на исляма: в исмаилизма, у Сухраварди, у Ибн Араби, у Семнани и т.н. Тук вече беше направена алюзия за тази христология, която влиза в ислямския гносис и която, съвсем тясно свързана с гносиса, се различава поради това точно от официалните догми, които Газали атакува. Накратко, една христология, която се помества в „пророческата философия", продължавайки, видяхме, идеята за *Verus Propheta* до „Печата на пророците" и до цикъла на *уалая*, който го следва.

Една друга полемична книга (този път на персийски

език), съставена несъмнено след завръщането на Газали в Нишапур, се захваща с „волнодумците“ (*ибахия*), твърде обширна категория, в която влизат неназованите суфии, странстващите философи, „еретиците“ от всякакъв вид. Би могло да се каже, че хората, които книгата визира, съответстват на онези, които в Германия през XVI и XVII век са били обозначавани като *Schwärmer,* „Ентусиасти“. Към онези, чиято мисъл не е конформистка, също не е спестено обвинението в най-безчестните морални постъпки.

4. В действителност тези произведения имали малък отглас. Те не могат да се сравнят по значимост с начинанието, предприето от Газали в голямата му книга срещу философите, която озаглавява *„Тахафут ал-фаласифа“.* Значението на думата *тахафут* съдържа няколко нюанса. Превеждана е с рухване, сгромолясване, разрушение (*praecipitatio, ruina*), по-късно с „несвързаност“ – термин, който остава твърде абстрактен и статичен. Действително, състоянието, означено от това отглаголно име (VI форма в арабската граматика, съдържаща в себе си идеята за взаимност, извършвана между различните части на едно цяло) би могло да се преведе най-добре със *„Саморазрушението на философите“.* Тук най-вече избухва парадоксът на един Газали, който, така убеден в неспособността на разума да достигне до увереността, има най-малкото увереността да разруши чрез рационалната диалектика убежденията на философите. Авероес е съзнавал съвършено това самопротиворечие: признаване на пълното безсилие на разума, това безсилие достига до самоотричане, което той насочва срещу самия себе си. Ето защо Авероес ще възрази чрез отрицание на отрицанието и ще напише едно *„Самоунищожение на самоунищожението“* (*„Тахафут ат-тахафут“*).

Цялото усилие на Газали е да покаже на философите, че философското доказателство не показва нищо; за съжаление, той също е принуден да го посочи именно чрез философско доказателство. С изключителна пламенност той ата-

кува тяхното учение за вечността на света; той вижда единствено метафора в шествието на Разумите, теория, чиято точност и красота му убягват; той смята, че философите са неспособни да докажат необходимостта от Демиурга, Божественото единство и нематериалност, познанието, че Бог има неща, различни от самия Себе Си! Увлечен от възторга си, той достига до отхвърляне на аргументите на философите, показващи, че съществуват нетленни духовни субстанции, дори и когато самият той се нуждае, от друга страна, от тази духовност на безсмъртната душа. За философите едно духовно същество е същество, което се самопознава и знае, че знае; органичните телесни сетива са неспособни на това. Разбира се, отговаря Газали, но би могло в това да се види едно чудо!

Същата е основата на мисълта му; „стрелата" на неговата критика е ашаритското отрицание на причинността, а оттам авиценската идея, полагаща съществуването на потенции, неспособни да съществуват сами по себе си, върху необходимостта от Принципа, който компенсира тяхното небитие (докато тази идея на Авицена ще стимулира до екстаз набожността на философ като Мир Дамад, през XVII век). За Газали всички естествени процеси представляват ред, определен от Божията воля, който тя може да наруши във всеки момент. Цялата идея дори за една вътрешна норма на едно същество, за една вътрешна необходимост, е изключена. Философите например утвърждават, че принципът, който изгаря, е огънят; той го прави по естество и не може да не го прави. Газали не признава тази необходимост и полага, че действието на огъня трябва да бъде отнесено към Бога – било директно, било чрез посредничеството на Ангела. Всичко, което експерименталното наблюдение ни позволява да кажем, е, че горенето на памука например се извършва *по време на* неговия контакт с огъня; то не ни доказва, че това става *чрез* контакта между огъня и памука, нито че няма друга причина.

Най-сетне философите се мамят, смята Газали, когато отричат телесното възкресение, дословната реалност на Рая

и на Ада, и допускат посмъртно ставане („завръщане“ в отвъдния свят, *маад*) само за духовната същност, която е душата. Тук също е изразена една антиномия, която ще напредне към философското си решение едва в творчеството на Сухраварди и неговите приемници: онтологичното полагане на „третия свят“ (*mundus imaginalis, алам ал-мисал*), посредник между света на сетивата и света на чистата разумност. Така чрез този трети свят, тук вече имахме възможност да го покажем, е възможно да се избегне от дилемата, като не се приеме нито абстрактната духовност на философите (или метафората на мутазилитите), нито буквализма на богословите, за да се разбере, в замяна, „буквалната духовна истина“ на кораничната есхатология и пророческите видения. Ето защо върху тази същностна тема Молла Садра Ширази ще обърне гръб и на философа Авицена, и на богослова Газали.

5. А може би това е изходът, който почти не е бил забелязан досега и който възвръща в точните им пропорции последиците на критиката на Газали. Би било погрешно да се каже, че философията след Газали е трябвало да се пренесе към Запада на исляма, както би било погрешно да се каже, че философията не се е съвзела от удара, който той ѝ е нанесъл. Тя е в добро състояние и добре запазена на Изток и е била толкова малко разклатена, че там има последователи на Авицена и до наши дни. Големите произведения на школата на Исфахан показват, че не става дума нито за една „философия на компромиса“, нито още по-малко по-малко за „работи на епитомисти“. Става дума точно за тази „пророческа философия“, очертана тук в началото и чийто нов полет в Иран през XVI век ни кара да разберем, с оглед на равносметката от критиката на Газали, основанията, поради които истинската съдба на оригиналната философия на исляма – тази, която би могла да разцъфне само в исляма, се е осъществила в шиитска среда.

След Газали Шахрастани (547/1153 г.) на свой ред, както в своята чудесна история на религиите („*Китаб ал-милал*“), така и в една все още неиздадена книга срещу философите

(„*Масари ал-фаласифа*") и в догматичния си трактат („*Нихаят ал-икдам*") ще поднови като добър *мутакаллим* атаката срещу елинизиращите философи, именно Авицена. Това ще привлече един монументален отговор на големия шиитски философ Насируддин Туси (ум. 672/1274 г.), който се заема със защитата на Авицена.

В действителност не „*Тахафут*" е книгата, която е оказала влияние, а по-скоро голямото произведение на Газали „*Съживяване на религиозните науки*" („*Ихя улум ад-дин*") – произведение, богато с анализите на една дълбока духовна интелектуалност, като например страниците за слушането на музика (*сама*). Някои шиитски автори не се колебаят да го цитират. Мухсин Файз, най-прочутият ученик на Молла Садра Ширази, дори ще пренапише цялото произведение, привеждайки го в съответствие с шиитския дух (под заглавието „*Ал-махаджджа ал-байда*"). В действителност това, което ще остави отпечатък върху умозрителния и духовния живот през следващите векове именно в Иран, не е критиката на Газали срещу философите, а едно друго съживяване или възстановяване, предприето от Сухраварди. Повече няма да съществува дилемата: или да бъдеш философ, или да бъдеш суфи (мистик). Точно така не би могло да бъдеш единия, без да бъдеш другия. Това дава един тип на духовния човек, пред когото философията поставя изискване, което не би могло да бъде поставено никъде другаде. Трябва да кажем няколко думи за учението на някои от най-големите сред суфиите и за това, какво е било духовното възстановяване, възжелано от Сухраварди.

VI
СУФИЗЪМ

1. Предварителни бележки

1. Етимологията, поддържана общо, налага думата *суфи* да произлиза от арабската дума *суф*, което ще рече „вълна". Тази дума би направила алюзия за навика на суфиите да се отличават, носейки дрехи и наметало от бяла вълна (*хирка*). Думата следователно не би съдържала етимологически никаква връзка с духовната доктрина, отличаваща суфиите в исляма; употребата ѝ е многовековна. Терминът *суфии* обозначава съвкупността от мистици и духовни люде, които изповядват *тасоууф*. Думата *тасоууф* е отглаголното име от V-та форма, извлечено от корена *суф*; тя означава „изповядване на суфизъм" и се използва, за да се говори направо за суфизъм (сравни думите *ташайюу*, изповядване на шиизъм; *тасаннун*, изповядване на сунизъм и т.н.). Едно друго обяснение, на пръв поглед по-задоволително, счита думата за транскрипция на гръцката дума *софос*, мъдър. Въпреки че то не е получило като цяло съгласието на ориенталистите, Бируни през IV/X век (вж. гл. IV, 6) му отдава значение (ср. думата *файласуф,* транскрипция на гръцката дума *философос*, въпреки редуването на буквата *сад* и буквата *син* в едната и другата форма). Каквото и да е, трябва да се държи сметка за изключителното умение на арабските граматици като цяло да откриват семитска етимология за дума чуждица.

2. Суфизмът, като свидетел на мистичната религия в исляма, е духовен феномен с неоценимо значение. По същество това е далото плод духовно послание на Пророка, усилието в него лично да бъдат съживени модалностите чрез самонаблюдение на съдържанието на кораничното Откровение. *Мирадж* – „екстатичното възнесение", през което

Пророка бил посветен в Божествените тайни, остава прототипа на опита, който всички суфии етап след етап полагат усилия да постигнат. Суфизмът е един блестящ протест, едно незаменимо свидетелство на духовния ислям срещу всяка тенденция islямът да бъде сведен до легалната и буквална религия. Той е довел до детайлното развитие на техниката на духовна аскеза, чийто степени, напредък и постижения подбуждат една цяла метафизика, обозначена с името *ирфан*. Полярността на *шариа* и на *хакика* е следователно същностна за неговия живот и доктрина; казано по-пълно: триадата, образувана от *шариа* (буквалното състояние на Откровението), *тарика* (мистичния път), *хакика* (духовната истина, като лична реализация).

Това говори, от една страна, за всички трудности, пред които суфизмът е имал да се възправя в продължение на векове, създадени от страна на официалния ислям. Но, от друга страна, се поставя въпросът да се узнае дали полярността на *шариа* и *хакика*, до която води *тарика*, е едно нововъведение, което е свойствено на него, или тази полярност вече не е свойствена на един ислям, който, без да носи името суфизъм, ни най-малко не престава да бъде духовния ислям. Или алюзиите, които по-долу ще бъдат направени за доктрината на някои от големите учители на суфизма, ни поставят отново в присъствието на същностните позиции на шиизма и на неговата „пророческа философия“. Този извод поражда въпрос с по-голяма важност, който може да бъде поставен единствено при условие да се има задълбочено познание за шиитския духовен свят, тъй като „явлението суфизъм“ не се появява точно по същия начин, според който е пребивавал в шиитски Иран или пък в сунитския ислям, който досега е много по-познат на ориенталистите.

Тук за съжаление не можем да развием проблема, нито още по-малко да го решим, но можем поне да направим някои изводи, за да определим границите на една изключително сложна ситуация. От темите, които бяха групирани по-горе (гл. II) под показателя „пророческа философия“, би изглеждало, че суфизмът се появява естествено. Твърдението

би било вярно, що се отнася до шиитския суфизъм (цялото усилие на Хайдар Амоли и неговото влияние до наши дни са в този смисъл; по-горе също наблегнахме, гл. II Б и II 4, върху феномена на *свързването* на исмаилизма и суфизма). Но в действителност и по численост през вековете голямото мнозинство от суфиите се намира в сунитския свят. Още повече, в шиитския свят често се установява по отношение на суфизма едно прикрито неодобрително премълчаване не само от страна на официалните молли, представляващи легитимната религия, но и от страна на духовните личности, които черпят доктрината си от учението на Имамите и които, изцяло използвайки речника на суфизма и изповядвайки същата теософска метафизика, изобщо при това не признават публично суфизма и гледат на него с най-големи резерви. Това е самият тип на шиитската духовност, напълно жив до наши дни, който ни поставя невъзможния за заобикаляне въпрос.

3. Едно първо указващо уточнение. Членовете на една група духовни люде шиити от Куфа, на границата на II-III век от хиджра, са били първите назовани с името суфии; сред тях бил някой си Абдак, за когото ни съобщава един текст на Айн ал-Кузат Хамадани (ум. 525/1131 г.): „Странстващите по пътя на Бога в предишните епохи и в първите поколения не са били отличени с името на суфизма (*тасауўф*). *Суфи* е дума, която се разпространява едва през III/IX век и първият, който бил назован с това име в Багдад, бил суфият Абдак (ум. 210/825 г.).“ Казва ни се, че бил голям шейх, по-ранен от Джунайд и неговия учител Сари ас-Сакати (вж. гл. VI, 2). Това изобщо не пречи да узнаем от осмия Имам Али Риза (ум. 203/810 г.), на когото Абдак бил съвременник, суровите думи по отношение на суфизма, а от края на III/IX век, изглежда се губи дирята на шиитския суфизъм чак до появата на Садуддин Хамуейх през VII/XIII век (ум. 650/1252 г.) и другите учители на шиитския суфизъм (Хайдар Амоли, Шах Ниматуллах Уали и т.н.), които следват един след друг до сафавидския Ренесанс.

4. Тогава трябва да бъдат предложени няколко забележ-

ки. На първо място, ако се придържаме към понятието за *уалая*, което е сърцевината на шиизма, и ако установим промяната, която то понася в сунитския суфизъм, например в творчеството на учител като Хаким Тирмизи (вж. гл. VI, 4), установяваме, че там вече е имало нещо, с което да се обясни неодобрението на Имамите и шиитите по отношение поне на определени групи суфии. Доктрината за *уалая* при последните бележи в действителност прехода към сунитския суфизъм чрез елиминирането на имамологията само с представянето на една имамология без Имам (еднаква с парадокса на една христология без Христос).

Не можем да твърдим, че неодобрението на Имамите към тези групи е довело чисто и просто до изчезването на шиитския суфизъм. Тъй като два факта остават в сила: от една страна, съществуването на бял свят на шиитския суфизъм, от XIII век до наши дни; от друга страна, фактът, че генеалогичното дърво на повечето *тарикат* или суфийски пътища има за отправна точка един от Имамите. Онези, които са оспорвали историческата автентичност на тези генеалогии, са забелязали точно, че те са по-малко „исторически", повече свидетелстват за съзнателното желание да се даде една духовна възходяща линия, връщаща се към един от Имамите на шиизма. Това трябва да се промисли. Най-после има един аспект, който не трябва да се пренебрегва. Временното изчезване на видимите следи на шиитския суфизъм вече би могло да бъде обяснено задоволително с идването на селджукското управление в Багдад в началото на IV/X век (вж. гл. III В, 3) задължаващо всеки шиит строго да съблюдава *такия* („дисциплината на аркана"), предписана от самите Имами. Ето защо нашите изводи винаги трябва да бъдат изключително предпазливи.

5. На второ място, току-що отново се позовахме на този характерен тип на шиитския духовен човек (вж. гл. II, пар. 6), който, без да принадлежи към суфизма, използва неговия технически речник. Нито Сухраварди, нито Хайдар Амоли, нито философи като Мир Дамад, Садра Ширази и много други, са принадлежали към един *тарика* (припомняме, че

тази дума означава „мистичния път" и служи също за обозначаване на материализацията на този път в едно суфийско братство или общност). Изглежда, че на първо място *груповото* организиране на суфизма е, което е било под прицела на шиитските критики: *ханака* (обителта), „монашеската" одежда, ролята на шейха, който се стреми да замести Имама, именно скрития Имам – вътрешен учител и водач, тъй като е невидим. Трябва да се държи сметка, че връзката, установена с *шариа* в шиизма (особено когато е малцинство), не е точно същата, каквато е в сунизма. Шиизмът е отсега нататък сам по себе си духовният път, *тарика*, т. е. посвещение. Разбира се, едно шиитско общество не е общество от посветени (това би противоречало на понятието за посвещение). Но шиитската среда е „по презумпция" въвеждаща. Чрез отдаването на светите Имами шиитът е предразположен да получи от тях това посвещение, което го свързва чрез директна и лична връзка с духовния свят във „вертикално измерение", без да е нужно да влиза формално в един организиран *тарика,* както е в сунизма.

За да се улови съвкупността на феномена, важно е да се наблюдават всичките варианти. Съществуват, успоредно с *тарикат* или сунитските братства, суфийски шиитски *тарикат*, снабдени с външна организация (в днешния Иран това на последователите на Шах-Ниматуллах с многобройните разклонения, това на захабиите и т.н.). Но също е необходимо да се говори за многобройните *тарикат*, които в шиизма нямат никаква външна организация, нито дори наименование. Тяхното съществуване е чисто духовно, в смисъл, че става дума за едно лично посвещение, дадено от един шейх, чието име е съхранено понякога, когато се говори за тази или онази личност, но най-често от него не остава никаква писмена следа. Съществува накрая случаят с *уайсиите*, чието наименование произлиза от името на йеменеца Уайс ал-Карани, един от първите шиити, който познал Пророка и бил познат от него, без двамата някога да са се срещали. Така се назовават онези, които не са имали учител – външен и видим, а са получили всичко от един личен духо-

вен водач. Точно това е смисълът на отдаването на Имамите и това е, към което то предразполага. Някои *уайсии* са били известни поименно; имало е от тях и в сунизма; в шиизма те са неизброими.

6. При тези наблюдения трябва да признаем, че една история на суфизма в исляма във връзката му с другите духовни проявления, анализирани в настоящето изследване, предлага задача със страхотна сложност. Възможно е, разбира се, да се различат главните периоди. Благочестивите аскети от Месопотамия, които приели името суфии, ни отвеждат към т. нар. школа на Багдад; успоредно съществува школата на Хорасан. Доктрината на някои учители, споменати по-долу, вече обявява онова, което би могло по-късно да се означи като „метафизиката на суфизма". Но именно големите теми, които ще бъдат посочени, само ни карат да се позовем на тези, които вече сме се научили да познаваме в шиизма: полярността на *шариа* и *хакика*, на *захир* и *батин*, идеята за цикъла на *уалая,* следващ в йероисторията цикъла на пророчеството. Идеята за *кутб* (мистичния *полюс*) в сунитския суфизъм не е нищо друго, освен едно пренасяне на шиитската идея за Имама, а мистичната езотерична йерархия, чийто връх е *полюсът*, продължава във всеки случай да предполага идеята за Имама. Толкова факти, които ще върнат поставения тук въпрос още по-неотложно, когато втората част на това изследване достигне до по-късните периоди на шиизма, преди всичко доктрината и влиянието на школата на Ибн Араби (ум. 1240 г.).

За съжаление строго ограниченото място тук не ни позволява да обсъдим аспектите, разгледани от някои общи обяснения на суфизма: влияние на неоплатонизма, на гносиса, на индийската мистика и т.н. Бихме могли да споменем само няколко твърде големи фигури на суфизма. Следователно ще има много отсъстващи, т. е. много учители на суфизма, които няма да бъдат обрисувани тук, като се започне с Хауаджа Абдуллах Ансари от Херат (396/1006–481/1088 г.), чиято 900-годишнина от смъртта наскоро беше чествана в Кабул (лятото на 1381/1962 г.).

2. Абу Язид Бастами

1. Абу Язид Тайфур ибн Иса ибн Сорушан Бастами бил с маздейско потекло, все още твърде близко, тъй като неговият дядо Сорушан бил зороастриец, приел исляма. Абу Язид прекарал по-голямата част от живота си в родния си град Бастам (не Бистам) в североизточната част на Иран, където умира приблизително през 234 или 261/874 г. С пълно право той е считан за един от най-големите мистици, които islямът е представил през вековете. Неговото учение, което е непосредственият израз на вътрешния му живот, му донася похвалите на най-различни личности, без той дори да е приемал нито активността, нито отговорността на ръководител на съзнанието или на публичен проповедник. Той дори не е оставил нищо написано. Същината на неговия духовен опит ни е предадена под формата на разкази, максими и парадокси, възприети от преките му ученици или от някои от посетителите му; тяхната съвкупност е с неоценима метафизична и духовна важност. Неговите максими са познати в духовната история на исляма с техническото наименование *шатахат*. Този термин е труден за превод; той включва идеята за шок, който изумява; ние ще го преведем с „парадокси", „прекалености", „екстатични думи".

2. Сред преките ученици на Абу Язид Бастами трябва да се спомене главно неговият племенник Абу Муса Иса ибн Адами (син на по-възрастния му брат), посредством когото Джунайд, прочутият учител от Багдад, се запознал с думите на Абу Язид, превел ги на арабски език, придружавайки ги с коментар, който частично е бил съхранен (в „*Китаб ал-лума*" на Сарраджж). Сред посетителите му можем да посочим Абу Муса Дабили (от Дабил в Армения), Абу Исхак ибн Хараури (ученик на Ибн Адхам), прочутият ирански суфи Ахмад ибн Хезрауейх, който посетил Абу Язид по време на поклонението на последния в Мека. Най-пълният и най-важен извор за живота и думите на Абу Язид остава все пак „*Книга за светлината в думите на Абу Язид Тайфур*" („*Китаб ан-*

нур фи калимат Абн Язид Тайфур"), произведение на Мухаммад Сахладжи (ум. 467/1084 г.; изд. А. Бадауи, Кайро, 1949 г.). Трябва да се добави сборникът със сентенции, поместени от Рузбехан Бакли Ширази и придружени с един твърде личен коментар в големия Сборник, който той посвещава на *шатахат* на суфиите като цяло (*„Коментар върху парадоксите на суфиите" – „ Шарх-е шатхиат"*).

3. Един същностен аспект от доктрината на този голям ирански суфи, каквато се изявява в неговите разкази и максими, е задълбоченото съзнание за тройното състояние на личността под формата на Аз (*анаия*), формата Ти (*антия*), формата Той (*хууия, ipseite*, Себе). В тази градация на съзнанието на личността Божественото и човешкото се обединяват и си отвръщат взаимно в един трансцендентен акт на обожание и любов. Има блестящи черти в маниера, с който Абу Язид описва етапите, преминати до върха на духовната реализация. Тук можем да цитираме само един текст в качеството на пример:

„Аз съзерцавах моя Господ с окото на Сигурността, след като Той ме бе отклонил от всичко, което е друго, освен Него, и ме бе озарил със светлината Си. Тогава Той ме стори да позная чудесата на Неговата тайна, разкривайки ми Своето *ipseite* (Своето Себе). Аз съзерцавах моето аз, чрез Неговото чисто *ipseite*. Моята светлина избледня под Неговата светлина, моята сила изчезна пред Неговата сила, моята мощ – пред Неговата мощ. Така аз виждах моето аз чрез Неговото Аз. Величието, което аз си приписвах, в действителност беше Неговото величие; моят напредък беше Неговият напредък.

Оттогава аз го съзерцавам с окото на Истината (*айн алхакк*) и Му казвам: Кой е той? Той ми отговаря: Нито Аз, нито друг, освен Мен... Когато накрая аз съзерцавах Истината чрез Истината, станах Истината чрез Истината и съществувах в Истината чрез Истината в едно вечно настояще без дихание, без дума, без слух, без знание, докато Бог ми предаде знание, избликнало от Неговото знание, език, произхождащ от Неговата милост, поглед, моделиран по Неговата светлина."

3. Джунайд

1. От ирански произход, роден в Нехаванд, Джунайд (Абу ал-Касим ибн Мухаммад ибн ал-Джунайд ал-Хаззаз) прекарал целия си живот в Ирак, по-точно в Багдад, където умира през 297/909 г. В този град той получил традиционното обучение от един от най-големите учени на епохата Абу Таул ал-Калби и бил посветен в мистиката от чичо си Сари ас-Сакати и от някои други учители на суфизма като ал-Харис ал-Мухасиби, Мухаммад ибн Али ал-Кассаб и т.н. Както приживе, така и след смъртта му влиянието му оставило дълбок отпечатък върху суфизма. Неговата личност, неговите проповеди и неговите писания го поставят в първата редица на суфизма, обозначен като „школата на Багдад". Така също той е назован с прозвището *шейх ат-таифа* (учителят на групата суфии).

Оцелели са петнайсетина трактата на Джунайд, една част от които е съставена чрез кореспонденцията, която разменил с някои големи суфии сред съвременниците си. В тях откриваме анализи и уточнения, насочени към известни теми на духовния живот, към понятията за *сидк* (правдивост), *ихлас* (искреност), *ибада* (поклонението пред Бога в действителност). Трактатите собствено казано развиват един или друг от класическите сюжети на ислямската духовност, например *„Трактат за Божественото Единство"* (*„Китаб ат-таухид"*), от двойната гледна точка на богослова и на мистика; *„Книга за мистичното поглъщане"* (*„Китаб ал-фана"*), в която авторът изследва условията, водещи до състоянието на пребъдване (*бака*); *„Правилата за поведение на нуждаещия се от Бога"* (*„Адаб ал-муфтакир иля Аллах"*); *„Лекът на душите"* (*„Дауа ал-аруах"*) и т.н.

2. Колкото до учението на този голям учител, тук трябва да се изтъкнат две точки в подкрепа на предложените по-горе наблюдения (гл. VI, 1). На първо място изтъкваме, че духовността на Джунайд е обусловена от полярността на *шариа* (буквата на Божествения Закон, променяща се от про-

рок на пророк) и на *хакика* (постоянната духовна истина). Или, знаем от друга страна, че това е същото, което от самото начало е формирало религиозния феномен на шиизма и остава постулата на неговата имамология. Джунайд се противопоставя на екстремизма на някои суфии, които от онтологичното превъзходство на *хакика* над *шариа*, правят извод за безполезността и отменянето на последния, щом като достигането до *хакика* е позволило неговото надвишаване. Или, знаем от друга страна, че върху този въпрос се извършва разделението между дванайсетния шиизъм и исмаилизма. В този процес би било интересно да се „преосмислят" данните на духовната ситуация, вземайки ги в тяхната тоталност; ситуацията не се е създала единствено *със* суфизма и тя не се обяснява единствено *от* суфизма.

Един втори същностен момент на доктрината на Джунайд се разкрива във възгледа за *таухид* (единобожието) като фундамент на опита на мистичния съюз. Несъмнено е, че Джунайд е обхванал цялата пълнота на проблема, на който е посветил едно цяло произведение. За него *таухид* не се състои само в доказването на Единството на Божественото Същество посредством рационални доводи, както правят теолозите на *калям*, а по-скоро в изживяването на трансценденталното Единство на самия Бог. Ако това изискване добре характеризира една автентична духовност, то също ни припомня, че шестият Имам вече е учел близките си как е медитирал над кораничния текст, докато го чуе такъв, какъвто го е чул от онзи, който го е изявил на онзи, на когото е бил откровен.

4. Хаким Тирмизи

1. Хаким Тирмизи или *Термези* според персийското произношение (Абу Абдиллах Мухаммад ибн Али ал-Хасан или ал-Хусайн) е живял през III/IX век. Не се знаят нито точните дати на рождението и на смъртта му, нито дори главните черти на видимата биография на този иранец от Бактрия.

Всичко, което се знае за него, се свежда най-общо до името на някои от неговите учители и до разказа за заточението му в Термез, родния му град. Знае се също, че в Нишапур той продължил учението си. В замяна Тирмизи ни е оставил някои ценни сведения относно вътрешната си биография и духовната си еволюция (автобиографията беше открита неотдавна от Хелмут Ритер). Той е освен това автор на многобройни трактати, съхранени в голямата си част (вж. *in fine* библиография).

2. Духовната доктрина на Тирмизи е основана главно върху понятието за *уалая* (Божествено приятелство, близост с Бога, духовно посвещение). Ето защо въпросите, обявени в нашите предварителни бележки (вж. гл. VI, 1), тук бяха неотложни. Защото както вече знаем, това понятие за *уалая* е самата основа на шиизма (вж. гл. II, А) и думата, представата и предметът се намират на първо място в текстовете, излагащи учението на Имамите. Следователно изглежда, че творчеството на Тирмизи е *par excellence* такова или едно от тези, където остава да се изучи чрез какъв процес е бил доведен до разцвет парадоксът на една *уалая,* лишена от имамологията, която е нейният фундамент. Тук ще се задоволим с два извода.

Първият е, че Тирмизи различава ясно два вида *уалая*: една генерална или обща *уалая* (*уалая амма*) и една специална *уалая* (*уалая хасса*). Той простира понятието за първата сред общността от *муслимун* (мюсюлмани): обявяването на *шахада* (изповядването на ислямската вяра) е достатъчно да създаде връзката на *уалая*, която така става връзката с Бога, обща за всеки вярващ, приемащ пророческото Послание. Що се отнася до специалната *уалая*, тя е делото на един духовен елит, на приближените на Бога, които разговарят и поддържат връзка с Него, тъй като са с Него в състояние на действителен и трансцендентален съюз. Или, трябва да си припомним, че понятието за двойната *уалая* е на първо място постулирано и установено от шиитската доктрина. Тъй като за съжаление тук нямаме мястото да очертаем едно сравнение, необходимо е да се позовем на контекста, по на-

чало шиитски, за това двойно понятие (вж. гл. II А, 3). Можем тогава само да заключим, че в суфизма на Тирмизи се извършва една радикална промяна на структурата, нещо като „лаицизация" на представата за „общата *уалая*".

Второто заключение се отнася до отношенията между *уалая* и пророчеството (*нубуua*) в доктрината на Тирмизи. Според него *уалая* обхваща безразборно с тоталността на вярващите и съвкупността на пророците, тъй като *уалая* е изворът на тяхното вдъхновение и основата на тяхната пророческа мисия. Той изповядва, че *уалая* сама по себе си превъзхожда пророчеството, тъй като е постоянна, изобщо не е свързана с момент от време както пророческата мисия. Докато цикълът на пророчеството исторически завършва с идването на последния Пророк, цикълът на *уалая* продължава чак до свършека на времето чрез присъствието на *аулия*.

Или, тази схема, колкото и интересна да е, не съобщава нищо ново на запознатия с шиитската профетология, освен че една структура може да се окаже с нарушено равновесие без някой да забележи това, ако няма друга информация. Видяхме (вж. гл. II) как идеята за цикъла на *уалая*, идващ след цикъла на пророчеството, е бил самият постулат на шиизма и на неговата пророческа философия, и как тя е предполагала предварително един двоен аспект, едно двойно „измерение" на „вечната пророческа Реалност", имаща за следствие взаимозависимостта между профетологията и имамологията. Направените тук два извода са взаимно обвързани, тъй като онова, което установяваме върху единия момент, както и върху другия, е действие, стигащо до запазване на идеята за *уалая*, напълно елиминирайки от нея имамологията, която е била нейният източник и основа. Поставя се един сериозен проблем, който засяга историята на ислямската духовност в нейната съвкупност – проблем, който впрочем не е единствен за шиитските автори.

5. Халладж

1. Халладж е, разбира се, една от най-видните личности, представители на суфизма. Неговото име и неговата репутация прехвърлили ограничения кръг на мюсюлманския духовен елит, толкова отекваща била трагедията на хвърлянето му в затвор и на процеса срещу него в Багдад, последван от мъченичеството му като свидетелство за мистичния ислям. Литературата за него на всички езици на исляма е значителна. Неговата слава сега се разпространи на Запад благодарение на трудовете на Л. Масиньон, който му стана издател и преводач. И тъй, ние се осланяме на неговите трудове, за да се ограничим тук, и за момента, със скицирането на една биография, която цялата вече е поучителна.

2. Абу Абдуллах ал-Хусайн ибн Мансур ал-Халладж, също внук на зороастриец, е роден в Тур, в провинцията Фарс (Югозападен Иран) близо до градчето Бейза през 244/857 г. Още твърде млад, той бил обучаван от прочутия суфи Сахл ат-Тустари, когото впоследствие съпътствал в изгнанието му в Басра. През 262/976 г. Халладж заминава за Багдад, където става ученик на Амр ибн Усман ал-Макки, един от големите духовни учители на епохата. Остава близо до него около осемнайсет месеца, през които се оженва за дъщерята на един от учениците на учителя си. През 264/977 г. Халладж се запознава с Джунайд (вж. гл. VI, 3) и под негово ръководство практикува упражненията на духовния път. Джунайд собственоръчно го покрива с *хирка* (наметалото на суфиите). Но през 282/896 г., на връщане от първото си поклонничество към Мека, Халладж скъсва отношенията си с Джунайд и с повечето от учителите-суфии в Багдад. После се връща в Тустар (Югозападен Иран), където ще остане четири години. Този период е белязан с нарастващото му несъгласие с традиционалистите и правистите.

Отношенията стават толкова обтегнати, че след около четири години Халладж захвърля суфийската одежда, за да се смеси с народа и да му проповядва духовния живот. Го-

вори се, че установил добри отношения с прочутия лекар-философ Разес (Рази, вж. гл. IV, 4) с реформатора „социалист" Абу Саид Джаннаби, дори с някои официални ръководители като принца Хасан ибн Али ат-Тауди. Халладж обикаля иранските провинции на Хузистан (югозапад) до Хорасан (североизток); той практикува духовния живот, без да държи сметка за установените норми, увещавайки непрекъснато хората да водят вътрешен живот. След пет години, през 291/905 г., Халладж извършва второто си поклонничество към Мека, после отива до далечни райони: до Индия, Туркестан, дори до границите на Китай. Той успява да спечели всеобщата симпатия. Нарекли го „застъпника" и мнозина приели исляма благодарение на неговата лъчезарност.

3. През 294/908 г. Халладж отива за трети път в Мека. Там остава две години, после се завръща, за да се установи окончателно в Багдад и да се отдаде на публичното проповядване; той винаги избира теми с голямо духовно и метафизно значение. Излага доктрината си. Той утвърждава, че крайната цел не само за суфия, но и за всички същества, е съединението с Бога – съединение, което се осъществява чрез Любовта, която изисква едно трансформиращо Божествено действие, отвеждащо съществото към висшето му състояние. Тези възвишени мисли не закъсняват да предизвикат около него различни противопоставяния. Налице е притовопоставянето на докторите на Закона, съществува противопоставянето на политиците, има я и сдържаността на някои суфии.

Правистите упрекват доктрината му за мистичния съюз, която, казват, смесвайки Божественото и човешкото, стига до един вид пантеизъм. Политиците го обвиняват, че сее смут в духовете и го считат за подстрекател. Що се отнася до суфиите, те запазват сдържаност към неговия случай, тъй като считат, че Халладж върши неблагоразумие, разгласявайки публично Божествените тайни на хора, които не са подготвени нито да ги приемат, нито да ги разберат. Такова е и мнението на шиитите, обикновено езотеристи, по отношение на него: Халладж е направил грешката да наруши

публично „дисциплината на аркана". Накрая правистите и политиците се наговорили, за да получат една *фатуа* (присъда) срещу него; те я получили от големия правист в Багдад Ибн Дауд Исфахани, която гласяла, че доктрината на Халладж била изопачена, че излагала на опасност догмата на исляма и поради това считала за легитимно осъждането му на смърт.

4. На два пъти арестуван от аббасидската полиция, Халладж бил затворен през 301/915 г. и изправен пред везира Ибн Иса. Същият, набожен и свободолюбив човек, се противопоставил на екзекуцията му. Това било само една отсрочка. Халладж бил оставен в затвора осем години и седем месеца. Нещата тръгнали стремглаво след идването на власт на един нов везир, Хамид, ожесточен противник на Халладж и учениците му. Враговете им нападнали отново и изискали от кадията Абу Умар ибн Юсуф нова *фатуа* за осъждане, който склонил пред искането им. Този път присъдата била изпълнена и Халладж бил умъртвен на 24 зу-л-каада 309/27 март 922 г.

6. Ахмад Газали и „чистата любов"

1. Първата присъда, издадена срещу Халладж, извади по-горе на показ името на прависта Ибн Дауд Исфахани и при това обстоятелство се проявява дълбоката трагедия на душите. Защото Ибн Дауд Исфахани, с иранско потекло, както указва името му (умира през 297/909 г. на четирийсет и две години), е, от друга страна, авторът на книга, която е едновременно шедьовър и сборник на платоничната теория за любовта на арабски език (*„Китаб аз-зухра"*, *„Книгата на Венера"*, заглавие, което се чете също *„Китаб аз-захра"*, *„Книгата на цветето"*). Това е една обширна рапсодия, смесена със стихове и проза, която ознаменува идеала на платоничната любов, типизирана в т. нар. любов *узрит*. В действителност съдбата на нейния автор била в съгласие със съдбата, ознаменувана от поетите на едно идеално племе от

Южна Арабия, на границите на Йемен – легендарните хора от Бану Узра („девствените"), хора, избрани и целомъдрени *par excellence*, при които „човек би умрял, когато обикне". В хода на дългата си рапсодия авторът излага накратко Платоновия мит от *„Пирът"*, за да заключи: „Твърдят също, че Платон е казал: „Не проумявам какво е любовта, но знам, че това е една Божествена лудост (*джунун илахи*), която нито трябва да бъде хвалена, нито упреквана".

Халладж също проповядвал доктрината на Любовта. При все това Ибн Дауд го заклеймил. За да се схване трагедията, трябва да се размишлява в цялост върху цяла една ситуация, която се изяснява при мистиците след Халладж, именно при Ахмад Газали и Рузбехан Бакли от Шираз (ум. 606/1209 г.), който едновременно бил един „платоник" и тълкувателят на Халладж, по-скоро доразвилият учението му. Можем тогава да говорим за една амбивалентност или една двусмисленост на този платонизъм в исляма, на тази двойна възможна ситуация по отношение на пророческата религия, тъй като съществува двоен начин тя да бъде разбрана и изживяна. Това, което може да бъде назовано „теофанизъм" при един Рузбехан, е една херменевтика на пророческия смисъл на Красотата, един *тауил*, действащ тук също чрез свързването на *захир* (видимото) и на *батин* (скрития смисъл). За Ибн Дауд (който е *захири,* буквалист), този скрит смисъл остава затворен. За Рузбехан скритият смисъл на човешката Форма е първоначалната теофания: Бог, изявяващ се на самия Себе Си в Адамовата Форма – *Anthropos celeste* (*Небесният човек*), призован в предвечността, който *е* Неговият Собствен Образ. Ето защо Рузбехан ценял особено знаменитите стихове на Халладж: „Слава на Този, Който изяви Своята човечност като мистерия на славата на Своята сияеща Божественост", и основал върху същата тази мистерия връзката на човешката любов и на Божествената любов. Ибн Дауд не могъл да приеме това и трябвало да вземе решение срещу Халладж.

Тук не можем да възпроизведем последните думи на Ибн Дауд, нито заключителните редове на *„Жасминът на*

Верните на Любовта“ на Рузбехан (вж. втора част на настоящото изследване), но можем да кажем, че едните и другите съвършено типизират становището и съдбата съответно на тези двама „платоници“ на исляма в сърцето на пророческата религия. Това, от което се опасявали платоникът Ибн Дауд както и богословите (неоханбалити и други), е *ташбих*, едно уподобяване на Бога с човека, което компрометира напълно трансцендентността на абстрактния монотеизъм, т. е. чисто екзотеричния възглед за *таухид* (единобожие). Така както някои суфии отхвърлили всякаква възможност за отношение на *eros* с Бога. Други считали влюбения *узрит* като модел, предложен на влюбения мистик, чиято любов е отправена към Бога. В този случай има едно прехвърляне на любовта: всичко се случва сякаш преминава от един човешки обект към един Божествен *обект*. За „платоника“ Рузбехан самото това набожно прехвърляне е един капан. Невъзможно е да се мине между двете лапи на *ташбих* и на *татил* (абстракционизъм) освен по пътя на човешката любов. Божествената любов не е прехвърлянето на любовта към един Божествен *обект*, а е метаморфоза на *субекта* на човешката любов. Теофаничното възприятие довело Рузбехан до една профетология на Красотата.

И тъй това, което тук би трябвало да припомним, е потомството на тези „Верни на Любовта“, които намират при Рузбехан своя съвършен модел. Триединството: любов – влюбен – любим става тайната на езотеричния *таухид*. Трагедията на един Ибн Дауд Исфахани е била в невъзможността да предусети тази тайна и да изживее това триединство. Ахмад Газали и Фарид Аттар ще проумеят, че ако влюбеният се съзерцава в Любимия, съответно Любимия може да съзерцава самия Себе Си и Своята собствена красота единствено в погледа на влюбения, който Го съзерцава. В доктрината за чистата любов на Ахмад Газали влюбеният и любимият се взаимопроникват в единството на чистата същност на Любовта.

2. Ахмад Газали (ум. 520/1126 г. в Казвин, Иран) бил брат на големия богослов Абу Хамид Газали (вж. по-горе

гл. V, 7), върху когото може би е упражнил известно влияние, но „не съумял да му предаде тази страст на чистата Любов, на желанието без утеха, което гори в произведенията му“ (Л. Масиньон). Една малка книга, истински молитвеник на Любовта, съставена на стегнат и труден персийски език, която Ахмад Газали озаглавил *„Предчувствията на верните на Любовта“* (*„Сауаних ал-ушшак“*), е упражнила значително влияние. Рапсодийна композиция, редица от кратки глави, имащи помежду си само една твърде разхлабена връзка, книгата използва една изключително проницателна психология. Както пише Хелмут Ритер, на когото дължим превода на ценния текст, „трудно би се открило произведение, където психологическият анализ достига такава сила“. Тук ще преведем два кратки откъса.

„Когато Любовта съществува наистина, влюбеният става храната на Любимия; не Любимия е храната на влюбения, тъй като Любимия не може да бъде обгърнат от способността на влюбения (...). Пеперудата, която е станала влюбената в пламъка, има за храна, докато е още на разстояние, светлината на това сияние. Това е знакът – предвестник на утринното озарение, което я призовава и което я приема. Но тя трябва да продължи да лети, докато го достигне. Когато пристигне, тя повече не трябва да напредва *към* огъня, огънят е, който напредва *в* нея. Не огънят е нейната храна, а тя е храната на огъня. И това е една голяма мистерия. Един мимолетен миг – тя става своя собствен Любим (тъй като Той *е* огънят). И това е нейното съвършенство“ (гл. 39).

„Възвишено е намерението на Любовта, тъй като изисква за Любимия едно висше определение. Това изключва Любимия да може да бъде уловен в мрежата на обединението. Несъмнено по този повод, когато Той е казал на Иблис (Сатана): *„И над теб ще тегне Моето проклятие до Съдния ден“* (38/78), той отговаря: *„Кълна се в Твоята мощ“* (38/82). Това ще рече: това, което обичам в Теб, е Твоето величие – толкова високо, че никой не се издига до Теб и никой не е достоен за Теб. Защото, ако някой или нещо може-

ше да бъде достоен за Теб, би имало несъвършенство в Твоята слава“ (гл. 64). Така се ражда прочутата тема за „Иблис, прокълнат от любов“.

3. От името на Ахмад Газали не може да бъде отделено името на предпочитания му ученик Айн ал-Кузат Хамадани, който умира екзекутиран на трийсет и три години (525/1131 г.); трагичната му участ е като тази на Халладж и изобразява предварително тази на Сухраварди, *шейх ал-ишрак* (озарението) (вж. гл. VII). Айн ал-Кузат бил едновременно правист и мистик, философ и математик. Един от неговите трактати (*„Тамхидат“*), особено богат на наставления върху темата за мистичната любов и развиващ доктрината на Ахмад Газали, е бил също надълго коментиран от един суфи от Индия през XV век, Сайид Мухаммад Хусайни Гисудараз. „Върховната власт на Божията слава възсия. Тогава калемът остана да съществува, но писарят изчезна. „ „Бог е твърде трансцендентен, за да Го познаят пророците, *a fortiori* – другите“.

4. Тук няма да пропуснем да споменем Мадждуд ибн Адам Санаи (ум. ок. 545/1150 г.), основател на дидактичната суфийска поема на персийски език. Неговата най-интересна творба, една дълга поема, озаглавена *„Вървежът на поклонниците към тяхното завръщане“* (*„Сайр ал-ибад иля ал-маад“*), описва под формата на разказ от първо лице странстването през Космоса на неоплатониците на исляма. Това мистично пътуване се осъществява под водачеството лично на Разума (този, когото *Fideli d'amore*, около Данте, ще назоват *Madonna Intelligenza*). Това била също темата на *„Разказа за Хай ибн Якзан“* на Авицена, на мистичните Разкази в проза на Сухраварди и на цялата литература, развиваща темата за *мирадж* (възнесението). Същата вече е указала структурата, която ще се разшири в обширните мистични епопеи на персийски език, оркестрирани от Фаридуддин Аттар, Ассар от Табриз, Джами и други по-малко познати автори.

5. Тези твърде сбити бележки позволяват да се съзре онова, което можем да наречем „метафизиката на суфизма“. Рузбехан от Шираз ни упътва към върха, представен от не-

говия по-млад съвременник Мухииддин ибн Араби, чиято Сума на мистичната теософия остава един ненадминат паметник. Оставихме зад нас елинизиращите философи. Техният път ще пресече ли този на метафизиката на суфизма? Или целите са се раздалечавали до точката да бъдат оправдани някои сарказми на суфии, имащи предвид безсилието на философите „да тръгнат“? Можем да отговорим, че творчеството на Сухраварди и заедно с него раждането на школата *ишраки* отговорили на дълбокото изискване на една култура, където историята на философията остава неделима от историята на духовността.

VII
СУХРАВАРДИ И ФИЛОСОФИЯТА НА СВЕТЛИНАТА

1. Възраждането на мъдростта на древна Персия

1. Новите ни изследвания често ни карат да оценим сега в точната ѝ мяра важността на творчеството на Шихабуддин Яхя Сухраварди, означаван обикновено като *шейх ал-ишрак* (Шейха на озарението). То се разполага при една идеална топография там, където се събират пътищата. Сухраварди напуснал този свят точно седем години преди Авероес. В същия момент прочее, от една страна, в западния ислям „арабският перипатетизъм“ намира последното си изражение в творчеството на Авероес до такава степен, че чрез едно досадно объркване между перипатетизма на Авероес и накратко философията западните историци твърде дълго време са считали, че с Авероес приключва съдбата на философията в исляма. Но, от друга страна, на Изток, именно в Иран, произведенията на Сухраварди осветяват новия път, по който толкова мислители и духовни люде ще поемат, та до наши дни. По-рано подсказахме, че основанията, довели до несполуката и изчезването на „латинския авиценизъм“, са точно същите, които в замяна мотивирали устойчивостта на авиценизма в Иран, но от хоризонта на този авиценизъм никога не ще отсъства творчеството на Сухраварди в едно или друго заглавие.

2. Фигурата на Сухраварди (не трябва да се обърква с неговите съименници-суфии Умар и Абу ан-Наджиб Сухраварди) остава пред нас предпазена от съблазните на младостта, тъй като неговата трагична съдба го изтръгнала в разцвета на живота от обширните му проекти: той бил на 36

години (38 лунни години). Роден е през 549/1155 г. в Северозападен Иран, в древна Мидия в Сухравард – град все още процъфтяващ при началото на монголския вихър. Съвсем млад той учил отначало в Мерагех, в Азербайджан, после отишъл в Исфахан, в центъра на Иран, където преоткрил жива традицията на Авицена. После прекарал няколко години в Югоизточна Анадола, където получил най-добър прием при селджукските принцове на Рум. Накрая се установил в Сирия, откъдето не могъл да се завърне. Докторите на Закона завели дело срещу него, смисълът на което ще се види по-нататък в това кратко изложение. Нищо не могло да го спаси от наказанието на фанатичната личност, каквато бил Салах ад-Дин, Саладин от кръстоносните походи, нито дори приятелството на сина на същия Ал-Малик аз-Захир – управител на Халеб, който по-късно става близък приятел на Ибн Араби. Нашият млад шейх умира по мистериозен начин в цитаделата на Халеб на 29 юли 1191 г. Биографите го описват обикновено като шейх *мактул* (убития, предадения на смърт). Учениците му предпочитат да казват *шейх шахид,* шейха-мъченик.

3. За да се схване без усилие намерението на творчеството му, трябва да се обърне внимание на лайтмотива, оповестен в озаглавяването на неговата главна книга: *„Хикмат алишрак“*, една „източна теософия“, която ще бъде следвана решително като възкресяване на мъдростта на древна Персия. Големите фигури, които господстват в доктрината, са тези на Хермес, Платон и Зороастър (Заратустра). Следователно, от една страна, съществува херметичната мъдрост (Ибн Уахшия вече е отдал значение на една традиция, обозначавайки *ишракиун* (озарени) като жреческа класа, произхождаща от сестрата на Хермес). От друга страна, свързването между Платон и Зороастър, което на Запад ще се установи в зората на Ренесанса при византийския философ Гемист Плетон, е така вече характерният факт при иранската философия през XII век.

Сега понятията „Изток“ и „източна философия“ са, с които трябва да се отбележи чистото съдържание на Сухра-

варди. По-рано припомнихме проекта за една „мъдрост“ или за една „източна философия“ при Авицена. Сухраварди има пълното съзнание за връзката си със своя предшественик по този въпрос. Той е познавал „тетрадките“, преминали, за да съхранят онова, което е било *„Логиката на Източните“*, той е познавал и запазените фрагменти от *„Китаб ал-инсаф“* (вж. гл. V, 4). Нещо повече. Понятието за Изтока такова, каквото то се е появило в Авиценския разказ за Хай ибн Якзан, е също негово. Той го познава толкова добре, че продължавайки, по примера на Авицена, редакцията на символичните разкази за духовното посвещение, той хвали разказа на Авицена, но за да отбележи, че неговият собствен *„Разказ за западното изгнание“* взима за изходна точка мястото, където разказът на Авицена спира, правейки с това жест на едно върховно указание. Това, което го оставило неудовлетворен в символичния разказ, съответства на онова, което го оставя неудовлетворен в дидактичните фрагменти. Авицена, разбира се, е съставил проекта на една „източна философия“, но поради една решаваща причина неговият проект е бил обречен на неуспех. Така при изучаването на собствената му книга „шейх ал-ишрак“ (Шейха на озарението) приканва всеки, който иска да се посвети в „източната мъдрост“. Поради причини, които не можем да възпроизведем, противопоставянето, което някога искали да установят между една „източна“ философия на Авицена и една „озарителна“ философия на Сухраварди, почивало единствено върху недостатъчно познаване на текстовете (вж. библиография).

Що се отнася до причината, поради която според Сухраварди Авицена не е могъл да осъществи проекта за една „източна философия“, тя е, че той не е познавал принципа, самият „източен извор“ (*асл машрики*), същият, който удостоверява определението за източен. Авицена не е познавал този извор, бликащ при Мъдреците на древна Персия (Хосрованидите) и който е *theosophia*, Божествената мъдрост *par excellence*. „Имало при древните перси, пише нашият шейх, една общност, която била водена от Бога; така чрез Него

били напътствани видните Мъдреци, съвсем различни от маджусите (*маджуси*). Тяхната възвишена доктрина за Светлината, доктрина за която свидетелства освен това опитът на Платон и на неговите предшественици, е, която аз възкресих в моята книга, озаглавена „*Източната теософия*" („*Хикмат ал-ишрак*"), и нямах предшественик за един подобен проект."

Така е било преценено това и от неговото духовно потомство. Садра Ширази говори за Сухраварди като за „главата на школата на Източните" (*машрикиун*), „възкресителя на доктрините на Мъдреците на Персия относно принципите на Светлината и на Тъмнините". Тези Източни в същото време са характеризирани като платоници. Шариф Джурджани определя *ишракиун* или *машрикиун* като „философите, чиято глава е Платон". Абу ал-Касим Казеруни (ум. 1014/1606 г.) заявява: „Както Фараби обновил философията на перипатетиците и поради тази причина заслужил да бъде наречен *Magister secundus*, така Сухраварди възкресил и възобновил философията на *ишракиун* в многобройни книги и трактати". Твърде рано е бил приет контрастът между Източните (*ишракиун*) и перипатетиците (*машшаун*). Следователно терминът „платониците на Персия" ще обозначи най-добре тази школа, една от характеристиките на която ще бъде да интерпретира платоничните архетипи с термини на зороастрийската ангелология.

4. Сухраварди развива това водещо намерение в едно твърде обширно творчество (49 заглавия), ако се замислим за краткотрайния му живот. Ядрото му е формирано от една голяма догматична трилогия, три трактата в три книги, всяка от които съдържа логика, физика, метафизика. Всички въпроси на перипатетичната програма са разгледани в тях и това е по две причини: преди всичко в качеството на пропедевтика, тъй като е необходима солидна философска подготовка за всеки, който иска да навлезе в духовния Път. Ако е вярно, че тези, които отстъпват пред него, могат да се задоволят с учението на перипатетиците, тогава трябва точно за другите да се освободи истинската теософия от всички без-

полезни дискусии, с които перипатетиците, както и *мутакаллимун,* схоластиците на исляма, са препречили пътя. Ако в тези трактати избухва тук и там дълбоката мисъл на автора, това винаги е по отношение на книгата, която те представят, книгата съдържаща неговия секрет „*Китаб хикмат ал-ишрак*". Около тетралогията, съставена от последната и от предишните три, се организира цял един ансамбъл на „*Opera minora*", дидактични произведения с по-малко значение на арабски и персийски език. Този ансамбъл е допълнен от отличителния цикъл на символичните разкази, за които вече беше направена алюзия; повечето от тях са написани на персийски език и в съответствие с плана на духовната педагогика на шейха дават някои от същностните теми на предварителния размисъл. Всичко е увенчано от един вид „*Книга на часовете*", съставена от псалми и призиви към съществата от светлина.

Съвкупността на това творчество произтича от един личен опит, за който авторът свидетелства, намеквайки за „обръщането, станало в неговата младост". Той започнал, заемайки се със защитата на небесната физика на перипатетиците, ограничаваща Разумите, съществата от светлина, до числото десет (или до петдесет и пет). Това е тази затворена духовна вселена, която той вижда да избухва по време на едно екстатично видение, в което му е показано множеството на тези „същества от светлина, които Хермес и Платон са съзерцавали, и тези небесни лъчения, извори на *Светлината на Славата* и на *Върховенството на Светлината* (*рай ва хоррех*), обявителят на които е Заратустра – тези, към които едно духовно отвличане издига твърде верния цар, блажения Кай Хосрав".

Екстатичното изповедание на Сухраварди ни отвежда към едно от основните понятия на зороастризма: *Xvarnah*, Светлината на Славата (на персийски *хоррех*). Тръгвайки оттук, трябва да се опитаме да обхванем накратко понятието за *ишрак,* структурата на света, която то подрежда, формата на духовност, която установява.

2. Изтокът на Светлините (*ишрак*)

1. Събирайки указанията, дадени от Сухраварди и неговите непосредствени коментатори, установяваме, че понятието *ишрак* (отглаголно име, означаващо блясъка, озарението от слънцето при издигането му) се проявява в един троен аспект: 1) Можем да разберем мъдростта, теософията, изворът на която е *ишрак* едновременно като озарението и проявлението (*зухур*) на съществото и акта на съзнанието, което, разбулвайки го (*кашф*), го довежда до появяване (действително един *phainomenon*). По същия начин, по който в сетивния свят терминът означава утринното сияние, първото избухване на звездата, той означава в свръхсетивното Небе на душата епифаничния момент на съзнанието. 2) Съответно под *източна* философия или теософия разбираме една доктрина, основана върху Присъствието на философията при утринната поява на свръхсетивните Светлини, при изливането на техните сияния върху душите в състоянието на отделяне от техните тела. Става дума следователно за една философия, която настоятелно изисква едно вътрешно виждане и мистичен опит за едно познание, което, произхождайки от Изтока на чистите Разуми, е *източно* познание. 3) Можем също да разберем този последен термин като означаващ теософията на *Източните* (*ишракиун*=*машрикиун*), което ще рече тази на Мъдреците на древна Персия, не само заради тяхното местонахождение на земната повърхност, а и тъй като тяхното познание било *източно* в смисъл, че било основано на вътрешното разкриване (*кашф*) и на мистичното видение (*мушахада*). Така както такова било според *ишракиун* познанието на древните гръцки Мъдреци, с изключение учениците на Аристотел, които се опирали единствено на логическото разсъждение и аргументацията.

2. Нашите автори прочее никога не са разглеждали изкуственото противопоставяне, което е искал да установи Налино между идеята за една „озарителна философия“, каквато е била тази на Сухраварди, и идеята за една „източна

философия", каквато е била тази на Авицена. Термините *ишракиун* и *машрикиун* са използвани без отлика. Необходим е един-единствен термин, за да се каже едновременно „източно-озарителна", в смисъл, че става дума за едно познание, което е *източно,* тъй като самото то е *Изтока* на познанието (някои термини се представят непосредствено: *Aurora conusurgens, Cognitio matutina*). За да го опише, Сухраварди се позовава на един период от своя живот, когато проблемът за познанието го изтощил, без да може да го реши. Една нощ в съновидение или в едно междинно състояние му се появил Аристотел, с когото започнал твърде обстоен диалог. Разказът за това заема няколко страници в една („*Талуихат*") от книгите му.

Но Аристотел, с когото Сухраварди разговаря, е един Аристотел – откровен платоник, когото никой не би държал отговорен за диалектичните изстъпления на перипатетиците. Първият му отговор към търсещия, който го разпитва, е следният: „Събуди се за самия теб." Тогава започва едно посвещение, напредващо към себепознанието, както и към познанието, което не е нито резултат на абстракция, нито е повторно представяне на обекта чрез посредничеството на една форма (*сура*), една *правдоподобност,* а е Познаване, което е тъждествено със самата душа, с личната, екзистенциалната (*анаиа*) субективност и което следователно е по същество живот, светлина, епифания, себесъзнание (*хаят, нур, зухур, шуур би-затихи*). В противовес на *представителното* познание, което е познанието на отвлеченото универсално или логиката (*илм сури*), става дума за *поднесеното* познание, свързващо, интуитивно, за една същност в нейното абсолютно вярно онтологично своеобразие (*илм худури, иттисали, шухуди*), едно поднесено озарение (*ишрак худури*), което прави душата като същество от светлина да се издигне над своя обект, като го прави и той да присъства, когато става присъстваща пред самата себе си. Собствената ѝ епифания на самата себе си е Присъствието на това присъствие и в това се състои епифаничното или източно Присъствие (*худур ишраки*). Така истината за цялото обективно

познание е отведена към съзнанието, което познаващият субект има за самия себе си. Така е за всички същества от светлина във всички светове и междинните светове: чрез самия акт на тяхното себесъзнание, те стават присъстващи едни на други. Същото е и за човешката душа в степента, до която тя се откъсва от Тъмнината на своето „ западно заточение", т. е. от света на подлунната материя. На последните въпроси на търсещия Аристотел отговаря, че философите на исляма не са се изравнили с Платон дори с една хилядна степен. После, виждайки мисълта му заета с двамата големи суфии Абу Язид Бастами и Сахл Тустари (вж. гл. VI, 2 и 5), той му заявява: „Да, те са философите в истинския смисъл." Така „източната философия" осъществява свързването на философията и на суфизма, отсега нататък неразделими.

3. Тези „сияйни блясъци" ни отнасят към първичното Сияние, което е техният Източник и за което Сухраварди удостоверява, че е имал видение, което му е разбулило истинския „източен Източник". Това е „Светлината на Славата", която Авеста описва като *Xvarnah* (персийското *хоррех,* или под формата парси *фарр, фаррех*). Нейната функция е първостепенна в космологията и антропологията на маздаизма. Тя е блестящото величие на съществата от светлина; тя е също енергията, която свързва битието на всяко същество, неговия жизнен Огън, неговия „личен ангел" и неговата съдба (думата е била преведена на гръцки език едновременно с Δόξα и с *Τυχή*. Тя се представя при Сухраварди като вечното лъчение на Светлината на Светлините (*нур ал-ануар*); нейната върховна сила, озаряваща тоталността на битието-светлина, произтичащо от нея, я прави вечно присъстваща (*тасаллут ишраки*). Точно идеята за тази побеждаваща сила, за тази „победност" (персийското *перозих*), е, която обяснява името, с което Сухраварди описва върховните Светлини: *ануар кахира*, „победните" Светлини, господстващи, архангелски („Михаилски", вж. Михаил като *Angelus victor*).

Чрез тази „победност" на Светлината на Светлините от нея произтича съществото от светлина, което е първият

Архангел и което нашият шейх означава със зороастрийското му име *Бахман* (Воху Манах, първият от *Амахраспандите* или зороастрийските Архангели). Вечната връзка, сключена между Светлината на Светлините и Първата Еманация, е архетипната връзка на първия Любим и на първия Любещ. Тази връзка ще бъде обяснена с примери на всички степени на процеса на битието, подреждаща в двойки всички същества. Тя се изразява като полярност на господство и на любов (*кахр* и *махабба*, вж. Нео-Емпедокъл в исляма, вж. гл. V,3 и гл. VIII, 1), или като полярността на озарението и на съзерцанието, на независимостта (*истигна*) и на бедността (*факр*) и т.н. Това са толкова свръхсетивни „измерения“, които, влизайки в съчетание едни с други, изпълват изцяло „двуизмерното“ (на необходимото и на възможното) пространство на Авиценската теория за йерархичните Разуми. Пораждайки се едни други от своите лъчения и отражения, ипостазите на Светлината достигат до безбройност. Отвъд небето на Постоянните на перипатетичната или Птоломеевата астрономия, се предусещат безбройни чудесни светове. В противоположност на онова, което става на Запад, където бързото развитие на астрономията ще изключи ангелологията, тук ангелологията е, която увлича астрономията отвъд ограничаващата я класическа схема.

3. Йерархията на световете

1. Една тройна йерархия подрежда света на тези Чисти Светлини. Започвайки от началната връзка на Светлината на Светлините и на първата еманирала Светлина, чрез умножението на свръхсетивните „измерения“, влизащи в съчетание едни с други, произхожда непрекъснато светът на Първоначалните Господстващи Светлини; тъй като са причини една на друга и произтичат една от друга, те образуват една низходяща йерархия, която Сухраварди нарича „надлъжен Ред“ (*табакат ат-тул*). Това са тези светове на Архангелите, които той определя като върховни най-висши

Светлини (*усул алаун*), като „света на Майките“ (*уммахат*, да не се обърква с употребата на този термин, когато се отнася към Елементите). Тази йерархия на архангелския свят на Майките води до двойно възкачване в битието.

От една страна, техните „позитивни измерения“ (господство, независимост, действено съзерцание) създават един нов Ред на архангели, които повече не са причини едни на други, а са равни помежду си в йерархията на Еманацията. Тези Светлини формират „напречния Ред“ (*табакат ал-ард*); това са Архангелите-архетипи или „господарите на видовете“ (*арбаб ал-ануа*), отъждествени с платоничните архетипи не като осъществени светове, разбира се, а като ипостази на Светлината. Имената на зороастрийските Архангели и на някои Ангели (*изад*) са недвусмислено цитирани в тяхната автентична форма от Сухраварди. В този „напречен Ред“ фигурира също Ангела на човечеството, Светия Дух, Джибрил, активният Разум при *фаласифа*.

От друга страна, свръхсетивните „негативни“ измерения на „надлъжния Ред“ (зависимост, пасивно озарение, любов, която е липса) създават Небето на Фиксираните, което е общо за тях и чиито безбройни звездни индивидуализации (както в авиценската схема всяка небесна орбита е по отношение на Разума, от който произхожда) са толкова еманации, които материализират в една небесна материя, все още твърде фина, частта на небитието, която тяхното битие, произтекло от Светлината на Светлините, крие, ако го считаме привидно изолирано от неговия Принцип,

Най-сетне, от този втори ред на Архангелите произтича един нов Ред на Светлините, с чието посредничество Архангелите-архетипи управляват и ръководят Видовете, най-малко в случая с върховните Видове. Това са Ангелите-Души, *Animae caelestes* и *Animae humanae* в Авиценската ангелология. Сухраварди обаче ги назовава с едно име, заимствано от древното иранско рицарство: Светлините *еспахбад* (командващи армията); обозначение и служба, които напомнят *hegemonikon* при стоиците.

2. Дори обрисувана така в едри щрихи, ангелологията на

Сухраварди се разкрива като разтърсваща дълбоко схемата на света (физика, астрономия и метафизика), възприета от времето на Фараби и Авицена. Това повече не е орбитата на Луната, която, както в перипатетизма, отбелязва границата между небесния свят и материалния свят на ставането. Това е Небето на Фиксираните, което символизира границата между ангелския свят на Светлината и на Духа (*рухабад*) и материалния и тъмен свят на *барзах*. Тази типична дума означава в есхатологията междината, а в космологията междинния свят (*mundus imaginalis*). Във философията на Сухраварди за *ишрак* (озарението) тя придобива едно по-общо значение; означава като цяло всичко, което е тяло, всичко, което е *преграда* и *интервал* и което само по себе си е Нощ и Тъмнини.

Представата, която терминът *барзах* съдържа, е следователно фундаментална за цялата физика на Сухраварди. *Барзах* е чиста Тъмнина; той би могъл да съществува като такъв, дори ако Светлината се оттегляше от него. Това значи не е дори една светлина в потенция, една възможност в Аристотелевия смисъл; той е по отношение на Светлината чистото отрицание (отрицанието на *Ахриман,* каквото го разбира Сухраварди). Следователно би било заблуждаващо върху това отрицание да се желае изграждането на причинното обяснение за какъвто и да е положителен факт. Целият род е една „икона“ на своя Ангел, една теургия, извършена от него в *барзах*, който сам по себе си е смърт и абсолютна нощ. Това е един светлинен акт на Ангела; но тази светлина не влиза в хилеморфично съчетание с Тъмнината. Откъдето е и цялата критика, развита от Сухраварди срещу перипатетичните понятия за битието в потенция, за материята, за субстанциалните форми и т.н. Неговата физика е, разбира се, владяна от схемата на маздейската космология, разделяща света на битието на *menok* (небесен, фин) и *getik* (земен, плътен), но неговото тълкуване е по-скоро с манихейско вдъхновение. Това възприемане на света съдържа структурно, при Сухраварди, една метафизика, която е метафизика на *същините*; *да се съществува* е само един начин да се пре-

ценява (*итибар*) същността, *quiddite*, но не ѝ добавя нищо *in concreto*. Вече указахме, че Садра Ширази ще даде „екзистенциалното“ тълкуване на *ишрак* чрез своята метафизика, поставяща предимството и първенството на *да се съществува* пред същността.

3. Схемата на Вселената се подрежда според един четворен план: 1) Съществува светът на чистите Разуми (архангелските Светлини на първите два Реда, херувимските Разуми, „Майките“, и Разумите–архетипи); това е светът на *джабарут*. 2) Съществува светът на Светлините, управляващи едно тяло (крепост, *sisiya*), свят на небесните Души и на човешките Души; това е светът на *малакут*. 3) Съществува двойният *барзах*, съставен от небесните Сфери и света на подлунарните Елементи; това е светът на *мулк*. 4) Съществува *mundus imaginalis* (*алам ал-мисал*). Това е междинният свят между свръхсетвния свят на съществата от чиста Светлина и сетивния свят; органът, който го възприема, всъщност е активното Въображение. Това не е светът на платоничните Идеи (*мусул ифлатуниа*), а светът на „още нерешените“ Форми и Образи (*мусул муаллака*); изразът иска да каже, че те не са иманентни на един материален субстрат (както червеният цвят например е иманентен на едно червено тяло), но са „места на епифания“ (*мазахир*), където се проявяват както „още нерешения“ образ в едно огледало. Това е един свят, където се намира отново цялото богатство и разнообразие на сетивния свят, но във фино състояние, един свят на съществуващи, независими Форми и Образи, който е прагът на *малакут*. Там са мистичните градове Джабалка, Джабарса и Хуркалия.

Изглежда Сухраварди е действително първият, който е основал онтологията на този междинен свят, а темата за него ще бъде подета и разширена от всички гностици и мистици на исляма. Неговото значение действително е главно. То е на първо място от перспективата, която се разкрива пред посмъртното ставане на човешкото същество. Функцията на междинния свят е тройна: чрез него се осъществява възкресението, тъй като той е мястото на „фините тела“; чрез него

са действително верни символите, очертани от пророците, както и всички ясновидски опитности; следователно чрез него се осъществява *тауил,* тълкуването, което „отвежда" сведенията на кораничното Откровение към тяхната „духовна дословна" истина. Без него не се прави нищо освен „алегория". Чрез този междинен свят се разрешава конфликтът между философията и богословието, познанието и вярата, символа и историята. Не е необходимо повече да се избира между умозрителното първенство на философията и властното първенство на богословието. Отваря се един друг път, точно този на „източната" теософия.

Садра Ширази ще включи този свят на въобразяващото съзнание към *малакут* и ето защо перспективата на Вселената се разполага действително върху един троен план. Но още отсега можем да различим какво може да означава загубата на този междинен свят, загуба, която ще бъде последицата на авероизма (вж. гл. VIII, 6). Ето защо в това можем да различим разделителната линия между Изтока, където ще преобладават влиянието на Сухраварди и това на Ибн Араби, и Запада, където „арабският перипатетизъм" ще еволюира в „политически авероизъм". Докато историците са привикнали да виждат в авероизма последната дума на „арабската философия", на „арабизма", то „ислямската философия" предлага в замяна съвсем други запаси и богатства.

4. Западното заточение

1. Върху перспективата на междинния свят трябва да се разположи смисълът и функцията на символичните Разкази за духовно посвещение, съставени от Сухраварди. Тяхната драматургия се осъществява в действителност в *алам ал-мисал* (света на въображението). Там мистикът подхваща отново драмата на личната си история в плана на един свръхсетивен свят, който е този на събитията на душата, тъй като авторът, очертавайки в него своите собствени символи,

познава спонтанно смисъла на символите на Божествените откровения. Не става дума за една редица от „алегории“, а за тайната йероистория, невидима за външните сетива, извършваща се в *малакут*, „с който символизират“ външните и мимолетни събития.

Разказът, който действително най-ясно изявява основната теза, се именува *„Трактат за западното заточение“* (*„Киссат ал-гурба ал-гарбия“*). „Източната“ теософия трябва всъщност да доведе гностика до придобиване на съзнание за своето „западно заточение“, съзнание за това, че наистина светът на *барзах* е „Запад“, противоположен на „Изтока на Светлините“. Разказът следователно подготвя едно посвещение, водещо мистика към неговия *произход,* към неговия *Изток*. Или реалното събитие, което се осъществява чрез това посвещение, предполага независимото съществуване на *mundus imaginalis* и пълната ноетична стойност на въобразяващото съзнание. Тук особено трябва да се разбере как и защо, ако се лишим от този свят и от това съзнание, онова, което е с богато въображение деградира във въображаемо, а символичните разкази не са нещо повече от роман.

2. Голямото дело, което поглъща „източния“ гностик, е да узнае как заточеният може да се завърне *при себе си*. Теософът *ишраки* е същностно човек, който не разделя, нито изолира едно от друго философското дирене и духовната реализация. В една твърде наситена страница от обширния си коментар на произведението на Кулайни (*„Кафи“*, едно от основните шиитски произведения, вж. гл. II) Молла Садра характеризира духовността на *хукама ишракиун* („източните теософи“) като един *барзах,* т. е. една междина, съчетаваща и обединяваща метода на суфиите, стремящ се основно към вътрешното пречистване, и метода на философите, стремящ се към чистото познание. Според Сухраварди един мистичен опит без предварителна философска подготовка има голяма опасност да заблуди; но една философия, която не се стреми, нито достига до личната духовна реализация, е чиста суета. Така също книгата, която е наръчникът на „източните“ философи (*„Китаб хикмат ал-ишрак“*) започва с реформа на

логиката, за да свърши с един вид конспект на екстаза. Такъв е планът и на много други подобни книги.

Още от началото, в пролога, авторът подрежда Мъдреците *хукама* според това дали притежават едновременно умозрителното познание и духовния опит, или пък се отличават в едното, а са непълни по отношение на другото. *Хаким илахи* (етимологично, го наричат *theosophos,* Мъдреца на Бога) е този, който е отличен и в едното, и в другото; той е *хаким мутааллих* (идеята за *таалух* съответства на гръцкото *theosis*). Ето защо това ще бъде една поговорка, повтаряна от всички наши мислители, че теософията *ишраки* е спрямо философията онова, което суфизмът е спрямо *калям* (диалектичната схоластика на исляма). Духовната генеалогия, която Сухраварди ползва, е многозначителна. От една страна, „духовният фермент" преминава през древногръцкте Мъдреци (досократици, питагорейци, платоници) и се предава на суфиите Зу ан-Нун Мисри и Сахл Тустари; от друга страна, „ферментът" на мъдростта на древните перси се пренася от суфиите Абу Язид Бастами, Халладж, Абу ал-Хасан Харракани. И двете течения се съединяват в теософията на *ишрак.* Несъмнено това е една „история", тематизирана от съзнанието, но така тя е само по-красноречива. Тя ни потвърждава (след мистериозния разговор с Аристотел), че оттук насетне повече не може да се разделят философията и суфизма във висшата духовност на исляма, без дори да е необходимо вземането предвид каквато и да е принадлежност към *тарика* (суфийско братство). Сухраварди никога не е принадлежал към някакво.

3. Чрез същата ни е показано какво означава усилието, едновременно реформаторско и творческо, на Сухраварди в исляма. Ако някой се домогва да ограничи исляма до външната религия, узаконена и буквална, това усилие е един „бунт". Това е единственият аспект, който някои историци са виждали в случая със Сухраварди, както в случая с исмаилитите и всички шиитски гностици, а и с Ибн Араби и неговата школа. Обратно, ако пълният ислям е духовният ислям (обхващащ *шариа, тарика и хакика*), тогава самоотвер-

женото усилие на Сухраварди се разполага на върха на тази духовност и е подхранвано от нея. Това е духовният смисъл на кораничното Откровение, който обяснява и преобразява предишните пророчески откровения и мъдрости, като изявяващ скрития им смисъл. Или този пълен духовен ислям е същият, какъвто е бил разбиран от шиизма още в началото (вж. гл. II). Съществува следователно едно предварително установено съгласие, ако ли не нещо повече, между теософите *ишракуин* и шиитските теософи. Най-напред в школата на Исфахан с Мир Дамад и Молла Садра това съгласие е осезаемо при шитски мислител *ишраки* като Ибн Аби Джумхур (чието влияние се чувства в шейхската школа, та до наши дни). Налице е същото усилие и от двете страни към *батин* – езотеричното, вътрешния и духовен смисъл. Откъдето е и същото отвращение към абстрактните и безплодни дискусии на *мутакаллимун.* Усилието на Сухраварди съчетава философията и суфизма; усилието на Хайдар Амоли през VIII/XIV век (както вече на исмаилизма след Аламут) способства да се свържат шиити и суфии, станали задължени на своя произход и на своето призвание. Понятията за *хикма илахия* (теософия) и *ирфан-е шии* (шиитски гносис) се препокриват.

Сухраварди поставя в действителност на върха на своята йерархия от Мъдреци онзи, който еднакво е отличен във философията и в духовния опит. Това е *Полюса* (*кутб*), без чието присъствие светът не би могъл да продължи да съществува, макар и да е необходим единствено *incognito,* напълно непознат на хората. Или това също е една от главните шиитски теми (вж. един разговор на първия Имам с неговия приближен Кумайл ибн Зиад). „Полюсът на полюсите" в шиитската терминология е Имама. Неговото съществуване *incognito* предполага едновременно шиитската идея за *гайба* (окултацията на Имама) и идеята за цикъла на *уалая,* следващ цикъла на пророчеството, по-късно от „Печата на пророците". Тази *уалая*, знаем (вж. гл. II А), в исляма не е друго освен името на постоянното „езотерично пророчество" (*нубууа батиния*). Така както докторите по богословие в Халеб

не са се излъгали в това. През време на процеса срещу Сухраварди тезата, вменена му като вина, която причинила неговото осъждане, била, че изповядвал, че Бог може по всяко време, още сега, да създаде един пророк. Дори да не ставало дума за пророк-законодател, а за *нубууа батиния*, тезата издавала най-малкото един таен шиизъм. Така чрез делото на своя живот и на своята смърт като мъченик за пророческата философия Сухраварди изживял докрай трагедията на „западното“ заточение.

5. Ишракиун

1. *Ишракиун* (озарените) съставляват духовното потомство на Сухраварди; то достига, най-малкото в Иран, до наши дни. Първият по време е Шамсуддин Шахразури, който се отличава със своята отдаденост към личността на *шейх ал-ишрак*. Един парадокс пожелава биографията на този мислител, на когото дължим една *„История на философите“*, да бъде почти напълно непозната. Знаем, че когато Сухраварди бил затворен в цитаделата в Халеб, един млад ученик на име Шамс му правел компания. Но невъзможно е да се каже, че става дума за същия, още повече, ако приемем, че Шахразури, както изглежда, умира едва в последната третина на VII/XIII век. Както и да е, задължени сме на Шахразури за два коментара, придобили значимост с личните развития на теми: първият е коментарът на *„Книгата на разясненията“* (*„Талухат“*) на Сухраварди, вторият е коментар на *„Книгата на източната теософия“* (*„Китаб хикмат ал-ишрак“*). Изглежда също, че Шахразури е ползван щедро от двамата си приемници: Ибн Каммуна (ум. 683/1284 г.) в коментара си на първото от тези произведения и Кутбуддин Ширази в коментара си на второто (завършен през 694/1295 г.).

На Шахразури дължим три други произведения: 1) Една *„История на философите“*, обхващаща философите преди исляма и философите на исляма; биографията на Сухраварди, представена в нея, е най-пълната, която имаме. 2) *„Кни-*

га на символите“ („*Китаб ар-румуз*“), в която авторът набляга върху някои неопитагорейски мотиви. 3) Една огромна философска и теологическа енциклопедия, резюмираща учението на неговите предшественици и озаглавена *„Трактати на Божественото дърво и теософските тайни“* („*Расаил аш-шаджара ал-илахия уа ал-асрар ар-раббания*“). Ихуан ас-Сафа („Братята на Чистотата“), Авицена, Сухраварди са цитирани обстойно в нея. Тя била довършена през 680/1281 г. (значи приблизително деветдесет години след смъртта на Сухраварди. От нея съществуват шест или седем ръкописа, съдържащи повече от хиляда страници *in-folio*).

2. Сухраварди е виждал твърде надалеч. Той си е представял нещо като *„Орден на ишракиун“*, групирани около неговата основна книга („*Хикмат ал-ишрак*“). Премествайки кораничния израз *ахл ал-китаб* (общност, имаща Книга открована от Небето, вж. гл. I, 1), той определя *„Ордена на ишракиун“* като *ахл хаза ал-китаб* (общност, групирана около настоящата книга, т. е. книгата на източната Теософия). Друга една черта е още по-многозначителна. Начело на тази общност ще има един *кайим би ал-китаб,* един „Крепител на Книгата“, комуто ще подхожда да прибягва към скрития смисъл на трудните страници (Шахразури се е считал в правото си да претендира за тази квалификация). Или изразът *кайим ал-китаб* служи в шиизма да означи Имама и неговата основна функция (вж. гл. II А, 4). Това, разбира се, не е случайност, ако след като споменава в пролога на голямата си книга ролята на *кутб* (*Полюса*), Сухраварди прибягва отново към един характерен шиитски израз. Действително в Иран винаги е имало *ишракиун*; такива не липсват и в наши дни, макар че тяхната общност няма никаква външна организация и не се знае кой е *кайим би ал-китаб.*

3. Имало е действително в продължение на векове такива, върху които мисълта на *шейх ал-ишрак* (Шейха на озарението) е повлияла в една или друга степен, и такива, които са били *ишракиун,* всички изповядващи доктрина, обогатена от последователни приноси. Остава да се потърси влиянието, което тезите на *ишрак* например са имали върху

Насир Туси, Ибн Араби и иранските шиитски коментатори на последния (вж. втора част). Синтезът на *ишрак*, Ибн Араби и шиизма е нещо, направено при Мухаммад Ибн Аби Джумхур. На границата между XV и XVI век се извършва един изключителен подем. Произведенията на Сухраварди са широко коментирани. Джалал Даууани (ум. 907/1501 г.) и Гиасуддин Мансур Ширази (ум. 949/1542 г.) коментират *„Книга на Храмовете на Светлината“*. Уадуд Табризи коментира *„Книга на табличките, посветени на Имадуддин“* (930/1524 г.). Прологът и втората част (най-важната) на голямата книга *„Източната теософия“* са преведени и разширени на персийски език, както и коментара на Кутб Ширази от един суфи от Индия – Мухаммад Ибн Хараум (произведението датира от 1008/1600 г.). Мир Дамад (ум. 1040/1631 г.), големият учител на школата от Исфахан, избира *Ишрак* като псевдоним. Неговият прочут ученик Молла Садра Ширази (ум. 1050/1640 г.) дава цяла серия от твърде лични уроци върху книгата *„Източната теософия“*; сборникът от тях образува едно значително произведение.

В същата тази епоха благочестивата и великодушна инициатива на могулския император Акбар (ум. 1605 г.) породила течение на силен духовен обмен между Индия и Иран с многобройни взаимни посещения на философи и суфии. Всички сътрудници на Акбар били надъхани с доктрините на *ишрак*. В този „климат“ се ражда голямото начинание за преводи от санскритски на персийски език (*„Упанишади“*, *„Бхагават Гита“* и т.н.). Към големия опит и голямата религиозна мечта на Акбар се присъединила също цяла група зороастрийци от Шираз и околностите му, които, придружавайки своя главен жрец Азар Кайван, емигрирали в Индия на границата между XVI и XVII век. Сред тях се откроява фигурата на Фарзанех Бахрам-е Фаршад, който, изцяло отдаден на произведенията на Сухраварди, превежда част от тях на персийски език. Така в „климата“, създаден от Акбар, зороастрийците намерили отново благото си при Сухраварди, „възкресението на мъдростта на древна Персия“.

Тези няколко реда ще са достатъчни да подскажат изключителното влияние на творчеството на Сухраварди в продължение на векове. Неговото влияние днес в Иран е неделимо от това на шиитските мислители, които са го усвоили, преди всичко това на Молла Садра и неговите продължители (до Абдуллах Зунузи, Хади Сабзавари, без да се забравя оригиналното положение на шейхската школа). Днес рядко някой е *ишраки* без да бъде в една или друга степен от школата на Молла Садра Ширази. Така „бъдещето“ на Сухраварди в Иран е свързано с подновяването на традиционната метафизика, която се очертава около творчеството на учителя от Шираз.

VIII
В АНДАЛУЗИЯ

Сега достигаме съвсем друг район на ислямския свят, този на крайното му проникване на Запад. Културният „климат“ в него се различава от този, който вече срещахме на Изток, именно в Иран. Той би трябвало да бъде поставен отново в историческия контекст на превратностите на исляма на Иберийския полуостров. Тук не може дори да очертаем тази история; трябва да се ограничим с посочването на няколко имена и произведения от първа величина. Това кратко изложение ще позволи да се види с каква лекота идеите и хората са се движели от единия до другия край на *дар ал-ислям* (дома на исляма).

1. Ибн Масарра и школата на Алмерия

1. Значението на тази школа се съдържа в двойния факт, че тя представлява в западния край на ислямския свят този езотеричен ислям, който вече се научихме да познаваме на Изток и чието влияние е било значително. От наличието на тази школа правим извод за ролята в единия и в другия географски край на ислямския езотеризъм, отдадена на учението на един Емпедокъл, преобразен във вестител на пророческата теософия. От друга страна, Асин Паласиос се е радвал да види в учениците на Ибн Масарра продължителите на гносиса на Присцилиан (IV век). Ако припомним главните му черти (идеята за една универсална, съвечна с Бога материя, Божествен произход на душата, съюз с материалните тела като последица на една вина, сторена в отвъдния свят, нейното покаяние и нейното завръщане в отечеството в резултат на пречистване, станало възможно чрез предсказанието на пророците, тълкуване на духовния смисъл на

Писанията), ще видим, че всички те действително се преоткриват при Ибн Масарра и в неговата школа.

Според неговите биографи Ибн Масрра, роден през 269/883 г., не бил от арабски произход. Отбелязва се, че още физическият облик на баща му Абдуллах, макар и да произхождал от Кордова, бил такъв, че по време на пътуването си на Изток, към Басра например, го вземали за норман от Сицилия. Но по-важното е, че баща му, отдаден на теологично умозрение и посещавал често на Изток мутазилитските и езотерични кръгове, се заел да предаде на своя син чертите на собствения си духовен облик. За нещастие той умира, осъществявайки поклонничеството си към Мека през 286/899 г. Синът му бил едва на седемнайсет години и при все това вече бил заобиколен от ученици. Той се оттеглил с тях в една уединена къща, която притежавал в Сиерра де Кордова. Много бързо подозренията на низките люде се засилили по отношение на него. Когато някой се заема да преподава доктрината на някакъв древен мъдрец на име Емпедокъл, може явно да се стигне до това да бъде обявен за атеист. Нещо повече, политическата ситуация на емирството Кордова била повече от критична. Ибн Масарра предпочел да се уедини в компанията на двама избрани ученици.

Той отива чак до Медина и Мека, влизайки в контакт с източните школи. Завръща се в родината си чак при Абд ар-Рахман III, чиято политика била по-либерална. Но, поучен от контакта си с езотеричните кръгове (*батини*) на Изтока, Ибн Масарра запазва крайна предпазливост. Той намира отново уединение в къщата си в Сиерра де Кордова и там разкрива само на малък брой ученици смисъла на своите доктрини под формата на символи. Изработил цяла философия и метод за духовен живот. За съжаление не знаем нито броя на неговите книги, нито техните точни заглавия. Само две могат да бъдат цитирани със сигурност: *„Книга за проницателното обяснение“* (*„Китаб ат-табсира“*), която без съмнение съдържала ключа на неговата езотерична система, и *„Книга за буквите“* (*„Китаб ал-хуруф“*), разглеждаща тази мистична алгебра, която тук вече беше спомената (вж. гл.

IV, 2 и 5). Тези книги се предавали от ръка на ръка, избягвайки бдителността на *фукаха* (правистите), защото всички те предизвиквали техния гняв, и проникнали чак до Изток, където двама „ортодоксални" суфии се заели да ги отхвърлят. Изглежда нещата не са отишли чак до съдилищата, нито е имало аутодафе, най-малкото докато Ибн Масарра е бил жив. Изнурен от своята задача, Учителя умира, заобиколен от своите ученици, в своята постница в Сиерра през 319/931 г. (20 октомври), едва на петдесетгодишна възраст.

2. Разбираме, че булото, под което той е криел своята доктрина, ограниченият брой на учениците му, обвинението в ерес и безбожие, което лепнали на името му, са тези обстоятелства, които обясняват оскъдността на средствата, с които днес разполагаме, за да възстановим неговата система. Това възстановяване е било доведено впрочем до добър край от търпеливия труд на големия испански арабист Мигел Асин Паласиос. Задачата е била двойна. От една страна, доктрината на Емпедокъл се е представила на Асин Паласиос като оста, около която се групират най-характерните доктрини на Масарра. От друга страна, трябвало е да се възстанови системата на Ибн Масарра в подкрепа на дългите ѝ цитирания, каквито са направени при Ибн Араби.

Първата задача е била сравнително лесна благодарение на историци и доксографи (именно Шахрастани, Шахразури, Ибн Аби Усайбия, Кифти). Агиографската легенда на нео-Емпедокъл, познат в исляма (вж. вече гл. V, 3 и VII, 2), съдържа, разбира се, някои щрихи от автентичната биография, но разширени и преобразени. Според нашите автори Емпедокъл е първият по време от петте най-големи философи на Гърция (Емпедокъл, Питагор, Сократ, Платон, Аристотел). Той е представен като един йерофант, един пророк, отдаден на обучението и духовните практики. Той живее уединен от света, пътува на Изток, отказва всякакви почести. Накратко, в него те виждат един от тези пророци, предходни на исляма, които кадърът на ислямската профетология е бил достатъчно широк, за да побере. Неговият морален облик е този на един суфи; знаят се и се цитират някои

от неговите книги.

3. Колкото до доктрините, които му се приписват, те произлизат главно от следните тези: превъзходство и езотеризъм на философията и психологията (водещи до срещата на *рухания*, личността или духовната реалност на скритото битие); абсолютна простота, неизразимост, подвижна неподвижност на Първото Битие; теория за Еманацията; категориите на душите; индивидуалните души като еманации на Душата на света; тяхното предсъществуване и тяхното изкупление. Тяхната съвкупност притежава твърде голямо богатство, едновременно гностическо и неоплатонично.

Единственият момент, на който тук можем да наблегнем, е теорията за йерархичната Еманация на петте субстанции: първоначалният Елемент или *Materia prima,* който е първата от свръхсетивните реалности (да не се обърква с универсалната телесна материя); Разумът; Душата; Природата; втората Материя. Ако се отнесем до Плотиновата йерархия (Единият, Разумът, Душата, Природата, Материята), веднага разбираме разликата между Плотин и ислямския нео-Емпедокъл. Първият от Плотиновите ипостази, Единият, е бил елиминиран от схемата и е заместен от първия Елемент или *Materia prima.* Разбира се, при Плотин (*„Енеади“* II, 4, 1 и 4) определено е налице идеята за една материя, съществуваща в свръхсетивния свят, различна от нашата материя и предходна на нея, и снабдяваща субекта, *формата,* която предхожда всяка форма. Но съществува тази разлика, че нео-Емпедокъл определя на тази свръхсетивна материя, такава, каквато е, притежанието на действителна реалност и от нея създава първата Божествена Еманация (тук ще се замислим за книгата *„De Mysteriis Aegyptorum“*, в която Порфирий обяснява магическото свойство на образите и на храмовете, тъй като те са били направени от тази чиста и Божествена материя). Или точно, идеята за тази свръхсетивна универсална Материя формира характеризиращата теорема на доктрината на Ибн Масарра. Тук ще бъдат направени три кратки бележки:

а) Издигането на първия Плотинов ипостаз по-горе от

схемата за петте субстанции е в съгласие с исмаилитското изискване, издигащо Принципа по-високо от битието и небитието. Струва си да подчертаем това, посочвайки сходството на школата и доктрините на Ибн Масарра с тези на ислямския езотеризъм, познати тогава, именно шиитските и исмаилитските доктрини.

б) С теорията за свръхсетивната Материя отново се появява идеята на Емпедокъл за двете космични енергии, описани като любов (φιλία, φιλότης) и несъгласие (νεικος). Първият от тези два термина има своя еквивалент в арабския *махабба*, но еквивалентът, даден на втория, променя същностно неговото съдържание. *Кахр, галаба* (еквиваленти не на гръцкия νεικος, а на χρατειν, с обичайна употреба в астрономията) конотират идеята за властване, победа, върховна власт. При Сухраварди *кахр* и *махабба* са две „измерения“ на свръхсетивния свят (вж. гл. VII, 2); *кахир* е квалификацията на „победните Светлини“, чистите архангелски Светлини. Твърде далеч от това *кахр* да е отпечатък, който свойствено носят съществата на телесната материя, Сухраварди извлича от него квалификацията на авестийския *Xvarnah*, Светлината на Славата, върховната власт на Светлината. Съществува следователно в неоемпедокълизма една главна разлика по отношение на класическия Емпедокъл; тя също изисква изследвания.

в) Доктрината за една свръхсетивна първична Материя е имала значително влияние. Преоткриваме я не само при еврейския философ Соломон бен Джабирол (ум. между 1058 и 1070 г.), но и в творчеството на Ибн Араби, което точно позволява на Асин Паласиос да възстанови частично тази на Ибн Масарра. Метафизичната теорема за петте субстанции или принципи на битието при нео-Емпедокъл на Ибн Масарра има за аналог при Ибн Араби низходящата йерархия на петте значения на термина „материя“: 1) Духовна материя, обща за несътвореното и тварното (*хакикат ал-хакаик*, Същност на същностите). 2) Духовна материя, обща за всички сътворени неща, духовни и телесни (*нафас ар-рахман*). 3) Материя, обща за всички тела, небесни и подлунни. 4) Физи-

ческа материя (нашата), обща за всички подлунни тела. 5) Неестествена материя, обща за всички случайни фигури. Накрая идеята за една „духовна материя“ (вж. *spissitudo spiritualis* на Хенри Мор) ще има фундаментална важност в есхатологията на Молла Садра Ширази и школата на Исфахан.

4. Тук не можем да посочим превратностите, през които е преминала школата на Ибн Масарра, която била първото мистично общество, формирано в мюсюлманска Испания. Школата е трябвало да живее в обкръжение на нетолерантност и подозрение, на неприятности и анатеми. „Масаритите“, задължени да следват един стриктен езотеризъм, формирали тайна йерархизирана организация начело с един Имам. Най-известното име в началото на V/XI век е това на Исмаил Ибн Абдиллах ар-Руайни, чиято дъщеря се ползвала сред адептите с репутацията на изключителна теологична култура. За съжаление, докато Исмаил бил жив, се извършила схизма, след която се губи следата на школата като социално организирана. Каквото и да е било, мистичната насоченост на масаритските идеи не престанала да въздейства дълбоко.

Най-убедителното свидетелство за мистичния дух на Ибн Масарра, действащ в недрата на испанския суфизъм, е огромното влияние, упражнено от езотеричното огнище на школата в Алмерия. След смъртта на Исмаил ар-Руайни и в началото на VI/XI век под пълно алморавидско господство Алмерия става метрополия на всички испански суфии. Абу ал-Аббас ибн ал-Ариф съставил ново предписание за духовен живот (*тарика*), основано върху теософията на Ибн Масарра. Трима големи ученици го разпространяват: Абу Бакр ал-Маллуркин в Гренада; Ибн Барраджан (чието име ще бъде неотделимо от това на Ибн Араби) в Севиля (но той е заточен в Мароко в компанията на Ибн ал-Ариф; и двамата умират там ок. 536/1141 г.); Ибн Каси организира адептите на масарианската школа в ал-Гарба (Южна Португалия) в нещо като религиозна милиция, носеща мистичното име *муридин*. Теософската доктрина и организация предс-

тавят многозначителни общи черти с тези на исмаилизма. В продължение на десет години Ибн Каси управлява като върховен Имам в ал-Гарба. Умира през 546/1151 г. Четиринайсет години след неговата смърт (560/1165 г.) се ражда Ибн Араби, едно от големите произведения на когото ще бъде коментар на единственото произведение на Ибн Каси, достигнало до нас (теософско-мистичен коментар на заповедта, получена от Моисей пред горящия Храст: *„Свали сандалите си!“*, Коран 20/12).

2. Ибн Хазм от Кордова

1. На Кордова принадлежи също една от най-бележитите личности на исляма в Андалузия през X-XI век, сложна личност, чиито многобройни аспекти са проектирани в творчеството му. Съществува Ибн Хазм, поетът; съществува Ибн Хазм, мислителят, теологът, историкът-критик на религиите и на философските и теологичните школи; съществува моралистът; съществува правистът. *Vir immensae doctrinae*, казвал за него Р. Дози. Това е платоникът и историкът на религиите, който тук основно ни интересува. Абу Мухаммад Али Ибн Хазм е роден през 383/994 г. в семейство, радващо се на високо обществено положение; на него самия му е било приятно да отнася произхода си чак до един известен перс, Язид. Баща му бил везирът на халифа ал-Мансур, така младият Ибн Хазм могъл лесно да получи обучение от най-прочутите учители в Кордова по всички дисциплини: *хадис*, история, философия, право, медицина, литература.

За съжаление, през 403/1013 г. (април) цял един квартал на Кордова бил разграбен от берберите. През юни същата година Ибн Хазм загубва баща си. Избухва бунт срещу господството на Омаядите, Ибн Хазм е изгонен от Кордова, имуществото му е конфискувано. Така от двайсетгодишната му възраст го виждаме изцяло ангажиран в политиката, заемащ положение сред най-верните поддръжници на омаядс-

ката династия. Той забягва в Алмерия и застава начело на движението в подкрепа на принц Абд ар-Рахман IV, законен претендент за халифата, срещу Ибн Хаммуд. Но принцът е убит в битка, в която армията му е разбита, а Ибн Хазм е затворен. Все пак го освобождават.

Без изобщо да е обезкуражен, Ибн Хазм търси убежище в Шатиба (Хатива). Там той намира достатъчно сигурност и спокойствие, за да напише прекрасната си книга за любовта *„Огърлицата на гълъбицата“* (*„Таук ал-хамама“*), която същевременно е дневник на житейския му опит, в който той разкрива, между другото, една рана, пазена в тайна дотогава – младежката му любов към осиновената дъщеря на родителите му. Той остава верен докрай на делото на достойните Омаяди като единствена законна династия. Той е най-твърдият поддръжник на принц Абд ар-Рахман V, който успява да се възкачи на трона под името ал-Мустазхир през 413/1023 г., а Ибн Хазм става негов везир. Уви, за кратко! Два месеца по-късно, през февруари същата година, ал-Мустазхир е убит, а Ибн Хазм отново е отстранен от Кордова. Цялата надежда за една омаядска реставрация отсега нататък е загубена. Ибн Хазм се отказва от всякаква политическа дейност и от този момент се отдава на науката. Напуска този свят през 454/1063 г.

2. С книгата, която озаглавява *„Огърлицата на гълъбицата“*, Ибн Хазм се нарежда сред адептите на този платонизъм на исляма, в който той има като виден предшественик Мухаммад Ибн Дауд Исфахани (ум. 297/909 г.), за чиято творба – прочутата *„Китаб аз-зухра“* съобщихме по-горе (гл. VI, 6). Допустимо е в библиотеката на замъка Хатива Ибн Хазм да е разполагал с копие от книгата на Ибн Дауд Исфахани. Той се позовава недвусмислено на пасажа от книгата, в който Ибн Дауд прави алюзия за платоничния мит от *„Пирът“*. „Някои адепти на философията са считали, че Бог е сътворил всеки дух, давайки му сферична форма; после Той го е разделил на две части, полагайки всяка половина в едно тяло.“ Тайната на любовта е съединението на тези две части в тяхната първоначална тоталност. Идеята за предсъ-

ществуването на душите е впрочем недвусмислено утвърдена от един *хадис* на Пророка. Ибн Хазм се позовава на него, но предпочита да го тълкува в смисъла на съединението, що се отнася до висшия елемент на отделените и разпръснати души в този свят; става дума за едно сродство между подтиците, които ги движат и които са се появили от тяхното предсъществуване във висшия свят. Любовта е взаимното приближаване на формата, която ги завършва окончателно. Подобното търси своето подобие. Любовта е едно духовно слепване, едно взаимно сливане на душите.

Колкото до причината, поради която най-често се проявява любовта, анализът, който Ибн Хазм ни дава за нея, представлява една чиста реминисценция на „*Федър*" на Платон. Тази причина е „една красива външна (*захир*) форма, тъй като душата е красива и желае страстно всичко, което е красиво, и е предразположена към съвършените образи. Ако види един такъв образ, тя се установява над него; а ако после разпознае в този образ нещо от собствената си природа, тя е подложена на неудържимо привличане към него и тогава се извършва любовта в истинския смисъл. Но ако не разпознае отвъд образа нещо от собствената си природа, нейната привързаност не отива отвъд формата". Важно е да забележим един такъв анализ при Ибн Хазм, който е *захири* (т. е. *екзотерист* в каноничната материя, привързан към утвърждаването на буквата, на външното), редом с разсъждения като това: „О, скрита перла под човешката форма!" „Аз виждам една човешка форма, но когато медитирам по-дълбоко, ето че тя ми изглежда тяло, дошло от небесния свят на Сферите." Това са мисли, които би могло да се срещнат при *езотеристи* като Рузбехан от Шираз и Ибн Араби, внимаващи да възприемат всяка външност като „теофанична форма". Границата между едните и другите е следователно твърде неясна; от двете страни *външността* става *появяване*. И това е нещо, което трябва да помним в случая със *захиризма* на теолога Ибн Хазм.

На арабиста А. Р. Никъл сме задължени същевременно за първото издание на арабския текст на книгата на Ибн Да-

уд и за първия превод на западен език (английски) на книгата на Ибн Хазм. Един въпрос на интерес, може да се каже страстен, е било също обсъждан от А. Р. Никъл, именно тясната прилика между теорията за любовта при Ибн Хазм и някои идеи, които се съзират в „Живата Наука" при Гийом IX от Аквитания, и като цяло до кръстоносния поход срещу албигойците в главните теми от репертоара на трубадурите. Тук можем единствено да привлечем вниманието върху проблема. Обсегът е твърде обширен (географски, типологически, духовен), тъй като не става дума единствено за въпроси за форма и тематичност, а за нещо общо между *Fedeli d'amore* и религията на любовта, изповядвана от някои суфии. Но тогава трябва внимателно да различим позициите (вж. по-горе VI, 6). За платоника Ибн Дауд, за Джахиз, за теолога неоханбалит Ибн Кайим пътят на любовта е без Божествен изход; тя *не излиза наяве.* За платонизма на суфиите, за Рузбехан от Шираз, както и за Ибн Араби тя *е* точно това проявление. Цялата духовност на тези суфии, които ги следват, приема тоналност, различна от тази на техните предшественици. Любовта *узрит* не е просто моделът на любовта на Бога, тъй като в нея не се преминава от един човешки *обект* към *обект*, който би бил Божествен. Това е едно превръщане на самата човешка любов, тъй като е „единственият мост, преминаващ пороя на *таухид* (единобожието)."

Книгата на Ибн Хазм *„Характерите и поведенията"* (*„Китаб ал-ахлак уа ас-сиар"*), преведена на испански език от Асин Паласиос, е също ценна за прочита на предишната книга, тъй като авторът уточнява в нея техническата терминология, която използва, за да анализира аспектите на любовта. Тя освен това е произведение, което също произтича малко или повече от личен „дневник". В нея авторът описва без никакъв предварителен план своите наблюдения, размисли и съждения за хората и за живота. Това е книга, разкриваща във висша степен човека и андалузкото общество от V/XI век.

3. Като правист Ибн Хазм се прославя с една книга

(*„Китаб ал-ибтал“*, частично издадена от И. Голдцинер), в която се занимава с пет източника, признати от различните школи за установяване на едно правно решение: аналогията (*кияс*), личното мнение (*раи*), одобрението (*истихсан*), подражанието (*таклид*), обосноваването (*талил*). В една друга книга (*„Китаб ал-мухалля“*) той остро критикува принципите на шафиитската школа. Тези книги утвърждават със захиритската доктрина основите на дискусията с другите автори.

Но най-важното произведение на теолога Ибн Хазм е неговият трактат за религиите и идейните школи (*„Китаб ал-фисал уа ан-нихал“*, изд. Кайро, 321/923 г., преведен на испански език също от Асин Паласиос). Обширното произведение се счита с пълно право за първия трактат по сравнителна история на религиите, писан както на арабски, така и на друг език. Учителят от Кордова разкрива в него в пълна мяра своя гений и своите големи познания. В книгата той излага заедно с различните религии разнообразните поведения на човешкия дух в присъствие на религиозния факт, така както и поведението на скептика, който поставя под съмнение всички сакрални ценности, а също и това на простия вярващ от народа.

В зависимост от тяхното поведение той разделя хората и доктрините на няколко категории. Съществува категорията на атеистите, която обхваща еднакво скептиците и материалистите. Съществува категорията на вярващите, която обхваща тези, които вярват в едно лично божество, и тези, които вярват в едно безлично абстрактно божество, без каквато и да е връзка с човечеството. Първата група се подразделя на монотеисти и политеисти. Сред първите трябва пак да се отличат тези, които притежават Книга, откровена от Небето чрез един пророк, и тези, които не притежават Книга. Тези, които имат Книга (*ахл ал-китаб*, вж. I, 1) също предлагат два различни случая: има такива, които предано са съхранили през вековете сакралния текст без никакво изменение; и има такива, които са изменили текста. Критерият за истината на религиозния факт се състои следовател-

но според Ибн Хазм в свидетелството на Божието Единство (*таухид*) и в пълното съхраняване през вековете на текста на Откровението. Разбиран така, религиозният факт е основан същностно върху смисъла на Божественото, сакралното и автентичността на този смисъл зависи от утвърждаването на трансцендентното Единство, самото то гарантирано от пророческото Откровение. За да запази това Откровение постоянното си действие, важно е значи то да бъде текстуално съхранено, век след век, тъй като този текст е дори единственият праг, през който вярващият се приближава към мистерията на Божественото.

Такива са главните черти на религиозния свят такъв, какъвто Ибн Хазм го разбира, и в зависимост от който той основава своята *екзотерична* (*захири*) система, като единствения път на духовната истина. В подкрепа на внушеното по-горе относно този захиризъм, напомняме, че Ибн Араби, един от най-големите *езотеристи* (*батини*) за всички времена, е бил също андалузец и юридически *захири!*

3. Ибн Баджджа (Авемпаче) от Сарагоса

1. С Абу Бакр Мухаммад ибн Яхя ибн ас-Сайиг Ибн Баджджа (Авен Баджджа, *Avempace* при нашите латински схолатици) ще се прехвърлим, поне за кратко, в северната част на полуострова. Заради дълбочината на мисълта му, влиянието му върху Авероес и Алберт Велики, този философ, чието кратко съществуване било пронизано от несгоди, заслужава особено внимание. Роден е в Сарагоса в края на V/XI век, но през 512/1118 г. Сарагоса е превзета от Алфонс I Арагонски. Ето защо през същата година виждаме Ибн Баджджа да се укрива в Севиля, където упражнява медицина, после в Гренада. Сетне той се отправя към Мароко, получава високо уважение в двора във Фес, където дори изпълнява функциите на везир. Но се говори, че през 533/1138 г. лекарите от Фес решили да се отърват чрез отрова от този млад конкурент, обект на завист. Един от негови-

те ученици и приятели – някой си Абу ал-Хасан Али от Гренада, написал във въведението на сборника, който съставил от трактатите на своя учител, че той бил първият, който действително е спомогнал в Испания да даде плод учението на източните философи на исляма. Съществува може би, ако се замислим за Ибн Масарра, известно преувеличение в тази похвала. Освен това еврейският философ Соломон бен Джабирол (Ависеброн) е негов предшественик – вярно е, че неговите писания останали неизвестни за мюсюлманските философи.

2. Цитират се от Ибн Баджджа няколко коментара на трактатите на Аристотел (*„Физика"*, *„Метеореология"*, *„De generatione"*, *„История на животните"*). Главните му философски писания са останали недовършени, както изрично отбелязва Ибн Туфайл (вж. VIII, 5), отдавайки почит на духовната му дълбочина и оплаквайки нещастната му съдба. Те обхващали различни трактати по логика, един трактат върху душата, един трактат върху съединяването на човешкия разум с активния Разум – тема, подета отново в *„Прощално писмо"* (отправено към един от младите му приятели в навечерието на едно пътуване; писмото говорело за истинската цел на съществуването и на познанието, и е цитирано в латинската версия на произведенията на Авероес, като *„Epistula expeditionis"*); най-сетне трактата, който му донася репутацията и е озаглавен *„Устройването на самотния"* (*„Тадбир ал-мутауаххид"*). Както Фараби самотният и съзерцателен Ориенталец, за което бил предразположен поради афинитета да се влияе, Ибн Баджджа имал особен вкус към музиката и самият свирел на лютня.

Отбелязваме също неговите обширни знания по медицина, математика и астрономия. Така поради своя интерес към астрономията той се озовал увлечен в борбата срещу възгледите на Птоломей. Спомняме си *status quaestionis*, споменат по-горе по повод на Ибн ал-Хайсам (вж. IV, 8). Докато небесните Сфери са считани за математически фикции, предназначени за геометрите за изчисляване движенията на планетите, философите не могат да се намесват. Но

откакто са считани за конкретни тела, твърди или течни, хипотезите трябва да удовлетворяват законите на небесната физика. Или, небесната физика, преподавана обикновено, е била тази на Аристотел; тя изисквала хомоцентрични Сфери, чието кръгово движение имало за център центъра на света, което изключвало идеята за епицикли и за ексцентричности. През целия XII век най-видните философи на ислямска Испания Ибн Баджджа, Ибн Туфайл, Авероес, взели участие в антиптоломеевата борба, която приключва със създаването на системата на ал-Битруги (*Alpetragius* на латински език); тя ще има до XVI век своите защитници срещу системата на Птоломей. Чрез големия еврейски философ Моше Маймонид (ум. 1204 г.) научаваме същността на един трактат по астрономия, съставен от Ибн Баджджа. Поради подходящи доводи веднъж приети, разбира се, Ибн Баджджа застава със законите на движението, определени от перипатетичната физика, срещу епициклите и предлага своите собствени хипотези. Те ще повлияят върху Ибн Туфайл дотолкова, доколкото той според свидетелството на Авероес и самия ал-Битруги също се е интересувал от астрономия.

Действително, както по-горе бе подчертано (вж. гл. IV, 8), ставало е дума за *Imago mundi*, произхождащ по-малко от изискванията на опита, отколкото от възприемането *a priori* на Вселената. Така това възприемане се сраства с цялостните възгледи на философа и помага той да бъде разположен в „плерома“ на философите на исляма. Самият Ибн Баджджа разкрил това положение, вземайки становище по отношение на Газали (вж. гл. V, 7). На него му се струва, че той (Газали) е опростил проблема, утвърждавайки, че в усамотението съзерцанието на духовния свят, освободено чрез Божественото озарение, би му доставило тихо наслаждение. И още в действителност, същностно религиозният мистицизъм на Газали е чужд на Ибн Баджджа; съзерцанието на философа се стреми към нещо по-изчистено. Точно е да се каже, че чрез влиянието си върху Авероес Ибн Баджджа дал отпечатък върху философията в Испания в посока, напълно чужда на духа на Газали. Единствено усилието на умозри-

телното познание може да води човека към себепознанието и познанието на движещия или активния Разум. Остават само термините, към които има предпочитание Ибн Баджджа, тези за *отшелник, странник* и не са друго, освен типични думи на мистичното познание в исляма. Така може по-скоро да се каже, че става дума за един и същ тип духовен човек, реализиран в индивидуалности, при които възприемането на общата цел се различава, както се различава следователно опцията относно пътищата, позволяващи тя да бъде достигната. Един от тези пътища е в Испания – този на Ибн Масарра; той ще бъде последван от Ибн Араби. Друг е този на Ибн Баджджа; той ще бъде подет отново от Авероес.

3. С. Мунк е предоставил някога един дълъг анализ на главното произведение на Ибн Баджджа, чийто оригинал, останал недовършен, бе открит едва неотдавна от Асин Паласиос. За щастие еврейският философ Моше от Нарбон (XIV век) е анализирал и надълго цитирал същия в своя коментар на еврейски език върху *„Хай ибн Якзан“* на Ибн Туфайл. От шестнайсетте съставни глави на произведението тук, с наистина необичайна наситеност, могат да се извлекат (не без трудност) само няколко основни тези. Тяхната направляваща идея може да бъде описана като един *itinerarium*, довеждащ човека-дух до съединяване с активния Разум.

Съвсем в началото авторът разяснява двете думи от заглавието – *„Устройването на самотния“*. Който казва устройване (*тадбир*), казва „няколко действия, разположени според някакъв план и с някаква цел“. Или „определеното стечение на действия, изискващо разсъждение, може да се открие единствено при *самотния* човек. Устройването на самотния трябва да бъде образът на политическото устройство на идеалната Държава, на Държавата-модел“. Тук се чувства наред с влиянието на Фараби сродството с Абу ал-Баракат Багдади. Добре отбелязваме, че тази идеална Държава не е положена нито *a priori*, нито като резултат на един политически преврат. Тя може да се получи единствено от предварителна реформа на нравите и тази реформа е много

повече от една „социална“ реформа; тя наистина започва и се стреми да осъществи преди всичко във всеки индивид пълнотата на човешкото съществуване, това на самотния, тъй като, за да подемем една донякъде лесна игра на думи, единствено самотниците по мнението на Ибн Баджджа са взаимообвързани.

Тези самотници са хора, които, достигнали съединяване с активния Разум, могат тогава да формират една съвършена Държава, където няма да има нужда нито от лекари, тъй като жителите ще се хранят само по най-подходящия начин, нито от съдии, тъй като всеки индивид ще е достигнал най-голямото съвършенство, на което е способно едно човешко същество. В момента във всички несъвършени Държави, където живеят, *самотниците*, без друг лекар освен Бога, имат за задача да станат елементите на съвършения Град, неговите *растения,* които трябва точно да култивират и развият *устройването,* възхвалено от философа Ибн Баджджа, което ще доведе до красотата на *самотния*. Тази дума следователно се отнася както за индивида, който е изолиран, така и за няколко индивида наведнъж, тъй като докато общността не приеме нравите на тези самотници, те остават хората, които Ибн Баджджа, опирайки се на Фараби и на суфиите, описва като *странници* в тяхното семейство и в тяхното общество; те са гражданите на идеални републики, които духовната им дързост изпреварва. Странникът (*гариб*), който е от друга раса! Думата идва от древния Гносис, пронизва словата на шиитските Имами, преобладава в *„Разказът за западното заточение“* на Сухраварди и ни удостоверява, при Ибн Баджджа, че философията в исляма е трудно отделима от гносиса.

4. За да се обясни върху какво е основано устройването на тези самотници, трябва в самото начало да се подредят човешките действия в зависимост от *формите*, към които те се стремят, и следователно да се определят *завършеците* на тези действия в зависимост от формите, към които съответно те се стремят. Откъдето Ибн Баджджа развива с изключителна умозрителна сила една теория за *духовните*

форми, която тук може да бъде спомената само накратко. Резюмирайки до крайност, би могло да се каже, че тя прави разлика между свръхсетивните форми, които са с битие отделено от някаква материя, и свръхсетивните форми, които, сами по себе си същностно отделени от материята, са възприемани, без да бъдат абстрахирани от някаква материя. Устройването на самотния ще го доведе до възприемането на първите в едно положение и в състояния, които, накрая възпроизвеждат положението и състоянията на вторите.

Формите, които са с битие отделено от материята, биват наричани хилични свръхсетивности (*макулят хаюлания*). Възможният (или хиличен) разум на човека ги притежава единствено в потенция; активният Разум е, който ги прави да преминат в действие. Щом един път са в действие, те са възприемани в тяхната универсалност, т. е. в универсалната връзка, която една същност поддържа с материалните индивиди, които я онагледяват. Но крайната цел на самотния е без отношение с материята (*хаюля*). По тази причина би трябвало тази универсална връзка да изчезне в крайна сметка и самотникът да възприеме формите в самите тях, без те да са били присъщи на една материя, нито да са имали отделно битие от нея. Неговият разум улавя по някакъв начин идеите на идеите, същностите на същностите, включително собствената същност на човека, благодарение на която човек възприема себе си като същество – разум. Така формите, станали разбираеми в действие, самите тогава са разумът в действие и това е, което тук обозначава терминът *intellect aquis* или разумът, произлязъл от активния Разум. Тези форми са като онази без връзка с материята (*хаюля*), защото разумът в действие е самият *субстрат* на придобития разум.

С други думи, щом свръхсетивностите в потенция са били отделни от материята и стават занапред обекти на мисълта, в този момент тяхното битие е това на формите, които повече не са в една материя; разбираеми в действие, те са този придобит разум, който е *формата* на разума в дей-

ствие. Тогава разбираме как, станали разбираеми в действие, формите на съществата са върховният предел на тези същества и като такива те самите са същества. И ще признаем с Фараби, че мислимите неща поради факта, че са станали разбираеми в действие, т. е. разум в действие, мислят също на свой ред в качеството на разум в действие.

Целта на самотника се очертава ясно. Тя е да достигне до създаването на тази операция, която повече не се състои в абстрахирането на формите от един субстрат, т. е. от неговата материя (*хаюля*). „Когато разумът е в действие по отношение на всички разбираеми неща в действие, той не мисли за друго битие, освен за себе си, но мисли за себе си без абстракция" (т. е. без да е необходимо една форма да се абстрахира от една материя. Цялата тази теория би трябвало да се сравни с тази на „поднесеното знание" при *ишракуин*, вж. VII).

5. Остава да се направи само една последна стъпка. „Има същества, които са чисти форми без материя, форми, които никога не са били в една материя." Откъдето тези същества, когато мислим за тях, не трябва да стават, а вече са чисти интелигибелни неща, такива, каквито са били преди да бъдат мислени от този разум, без да е необходимо да бъдат абстрахирани от една материя. Разумът, бивайки в действие, открива самите тях, отделени от цялата материя и в действие; той мисли за тях като такива, каквито съществуват сами по себе си, т. е. като свръхсетивни и нематериални неща; тяхното съществуване не е подложено на никаква промяна. Тогава трябва да се каже следното: както придобитият разум е формата на разума в действие, така свръхсетивните форми стават форми за придобития разум, който тогава самият е като субстрат („материята") на тези форми, бивайки сам по себе си също една форма за разума в действие, който е неговият субстрат.

Сега всяка от формите, които се намират днес *in concreto* иманентни на тяхната материя, съществуват във и за активния Разум като една-единствена отделена форма, нематериална, без, разбира се, да е необходимо да бъдат абс-

трахирани чрез нея от тяхната съответна материя, а както това е за разума в действие. Ето защо точно човекът по същността си е най-близо до активния Разум, тъй като на свой ред скоро, току-що видяхме, придобитият разум е способен сам със същото движение на разума в действие да мисли за себе си. Тогава разцъфтява „истинското свръхсетивно разбиране, т. е. възприемането на битието, което по своята същност е разум в действие, без да е имало нужда нито преди, нито после от нещо, което да го направи да излезе от състоянието на потенция". Имаме също това, което дефинира отделения активен Разум (*акл фаал*) като активен и винаги в действие да мисли за самия себе си, и това е завършекът на всички движения.

Това кратко резюме може би ще е достатъчно да подскаже дълбочината на мисълта на Ибн Баджджа. Ако се отнесем към казаното тук за активния Разум като Светия Дух по повод на пророческата философия, за авиценизма и Сухраварди, можем да кажем, че Ибн Баджджа се отличава чрез възхитителната си енергичност сред всички философи, които като него са очертали в исляма нещо като феноменология на Духа. Произведението е недовършено; то спира на XVI глава. Авероес не без основание го намирал за неясно, а ние никога не ще узнаем как от тази кулминационна глава Ибн Баджджа би завършил своето „*Устройване на самотния*".

4. Ибн ас-Сид от Бададжоз

1. Този съвременен на Ибн Баджджа философ беше преоткрит от Асин Паласиос, след като дълго време минавал по вина на биографите за граматик и филолог. Животът му протича в критичния период на преход между управлението на малките местни династии и алморавидското нахлуване. Роден през 444/1052 г. в Бададжоз (в Естремадура, откъдето идва презимето му *Ал-Баталуси*, т. е. от Бададжоз), той бил принуден от обстановката да потърси убежище във Вален-

сия, после в ал-Барракин, където изпълнява функциите на секретар в малкия двор на емира Абд ал-Малик ибн Разин (1058/1102 г.), и най-сетне в Толедо, където се установил няколко години. Той трябвало също да пребивава в Сарагоса, тъй като там подкрепил с Ибн Баджджа една полемика върху въпроси от граматика и диалектика, които резюмирал в своята *„Книга на въпросите“* (*„Китаб ал-масаил“*). Но, като Ибн Баджджа, той бил принуден да избяга през 1118 г., през време на завземането на града от християните. Умира през 521/1127 г., посвещавайки последните си години на редакцията на произведенията си и на наставничеството на учениците си.

От единайсетте произведения, споменати от Асин, тук ще наблегнем само на последното – *„Книга на кръговете“*, което дава право на нашия автор да заеме място сред философите. Дълго време книгата била позната единствено сред еврейските философи, тъй като прочутият Моше ибн Тиббун (1240–1283 г.) вече ѝ бил направил превод на еврейски език – инициатива, която свидетелства за уважението, с което той е гледал на произведението на Ибн ас-Сид. За него можем да кажем, че то прекрасно отразява състоянието на знанията и на философските проблеми в мюсюлманска Испания през същата епоха, когато Ибн Баджджа изложил писмено собствените си произведения и няколко години преди Ибн Туфайл и Авероес да замислят своите. В своята *„Книга на въпросите“* Ибн ас-Сид вече е принуден да заеме една типична позиция спрямо онова, което се случва: езотеризмът (този на школата на Алмерия например) е оставен настрани, религия и философия се стараят да се помирят в разговора си на четири очи: за нашия философ религия и философия не се различават нито по отношение на техния обект, нито по отношение на целта на съответните техни доктрини; те търсят и посочват същата истина чрез различни методи и обръщайки се в това към различни способности в човека.

3. Ибн ас-Сид прави експозе на тази философия в *„Книга на кръговете“*. Една еманистка философия, разбира се, но,

която за разлика от тази на авиценистите, не се задоволява с възпроизвеждане на йерархията на Плотиновите ипостази като най-важни принципи; тя ги систематизира с аргументи от математически порядък, което дава на цялата система, както разкрива Асин, известен неопитагорейски резонанс. Числата са символите на Космоса; ритъмът на продължителността на нещата има своето генетично обяснение в декадата, същността на всяко число; Едното прониква всички същества, То е тяхната истинска същност и крайна цел. Несъмнена е тук намесата на влиянието на *Ихуан ас-Сафа* (вж. гл. IV, 3), чиито писания се намирали в обръщение в Андалузия вече повече от век. Така както изглежда, Ибн ас-Сид е изповядвал според диаграмите същото поклонение като това на исмаилитите.

Три кръга символизират трите етажа на Еманацията: 1) Декадата на Разумите или чистите Форми без материя, десетата от които е активният Разум. 2) Декадата на Душите, именно девет за небесните Сфери, плюс универсалната Душа, пряка еманация на активния Разум. 3) Декадата на материалните същества (формата, телесната материя, четирите елемента, трите природни царства, Човека). Във всеки от кръговете десетата степен е заета съответно от активния Разум, от универсалната Душа, от Човека. Първата глава на книгата има за заглавие „Обяснение на тезата на философите, обявяваща, че редът, в който съществата произлизат от първата Причина, прилича на един идеален кръг (*даира уахмия*), чиято точка на завръщане към своя принцип е във формата на Човека“.

5. Ибн Туфайл от Кадис

1. Този философ вече беше споменат по-горе (VIII, 3) по повод на борбата на перипатетиците срещу астрономията на Птоломей; Авероес и ал-Битруги признавали неговата интелигентност. Абу Бакр Мухаммад ибн Абд ал-Малик Ибн Туфайл е роден в Кадис (*Уади-Аш*) в провинцията Гренада и в първите години на нашия XII век. Той като всичките си побратими бил енциклопедичен учен, лекар, математик и астроном, философ и поет. Изпълнявал задълженията на секретар при управителя на Гренада, после отишъл в Мароко, където бил близък приятел, везир и лекар на втория владетел от династията на Алмохадите, Абу Якуб Юсуф (1163–1184 г.). Малко други външни детайли са известни за живота му. Все пак указано е, че той поверил на приятеля си Авероес грижата да се залови, по желание на владетеля, с анализ на трудовете на Аристотел. Авероес дори е оставил едно подробно описание на първата среща с владетеля. Ибн Туфайл умира в Мароко през 580/1185 г.

Нашите латински схоластици, за които името на Абу Бакр е станало *Abubacer*, са го познавали единствено чрез критиката на Авероес („*De anima*“, V), упрекващ Ибн Туфайл, че отъждествява възможния разум на човека с въображението. Ибн Туфайл изповядвал, че въображението, упражнено подходящо, има способността да възприеме интелигибелностите без да е необходимо да се допусне още един друг разум. Съжаляваме за изчезването на една творба, която би ни позволила не само по-добре да разберем замислите на неговия „философски роман“, но също да установим продуктивни сравнения с теорията на въображението, обширно развита при мислителите на източния ислям.

2. Но преди всичко на този „философски роман“, озаглавен „*Хай ибн Якзан*“, останал непознат за латинските схоластици, Ибн Туфал дължи известността си. Произведението било преведено на няколко езика (най-напред на еврейски език от Моше от Нарбон през XIV век; на латински

език през XVII век от Е. Покок, под заглавието *„Philosophus autodidactus“*; вж. *in fine* библиография). Както може да се установи, целият умозрителен живот на нашите философи е посветен на това духовно същество, което е активният Разум, десетият Ангел от първата духовна йерархия, Светият Дух на пророческата философия. Но теорията е така дълбоко преживяна от тях до пределите, казваме, по-скоро на тяхното транссъзнание (*cupp*), отколкото на тяхното подсъзнание, че разцъфтява в една драматургия, чиито персонажи са собствените символи на философа в *itinerarium*, водещ го към този Разум. Така е било за Авицена (вж. гл. V, 4), така е било за Сухраварди (вж. гл. VII, 4). Или Ибн Туфайл е съвременник на Сухраварди и съответно тяхната съдба предлага един поразителен паралелизъм. От една страна, Сухраварди черпи вдъхновението за мистичните си разкази в опитност, която го води до осъществяването на тази „източна философия“, до която, според него, Авицена не е успял да достигне. От друга страна, Ибн Туфайл в пролога на философския си роман се позовава на „източната философия“ и на авиценските разкази, тъй като знае, че първата, в състоянието на текстовете на Авицена, трябва да бъде потърсена във вторите. Една и съща тема е обща за нашите философи; всеки я развива, следвайки призванието на собствения си гений.

Това, което Ибн Туфайл дължи на Авероес, са всъщност имената на персонажите, *dramatis personae*. В началото съществува авиценският разказ *„Хай ибн Якзан“* (*„Vivens filius Vigilantis“*). Сигнализираме само, за да припомним една хипотеза, която бързо се е провалила. Заблудени от една *lapsus* на Ибн Халдун, някои изследователи внушавали, че е съществувал трети роман със същото заглавие, също произведение на Авицена, а името е служило за модел на Ибн Туфайл. Не. Иранската традиция, връщайки се към обкръжението на самия Авицена, е недвусмислена по този въпрос. Авиценският разказ такъв, какъвто го познаваме, е същият, към който се отнася Ибн Туфайл. Единствено при Ибн Туфайл Хай ибн Якзан не типизира повече активния Разум,

а *самотника* според въжделението на Ибн Баджджа – идея, която е доведена тогава до крайна степен. Разказът на Ибн Туфайл е едно оригинално произведение; той изобщо не е едно просто развиване на Авиценския разказ.

Имената на други два персонажа произлизат от Авиценския разказ *„Саламан и Абсал"*. Под същото това заглавие фигурира, от една страна, един херметически разказ, преведен от гръцки език: това е преводът, развит от поета Джами (ум. 898/1492 г.) в една обширна мистична епопея на персийски език. И, от друга страна, фигурира авиценският разказ, който познаваме само чрез цитатите и резюмето, дадени ни от Насируддин Туси (ум. 672/1274 г.). Знаем също, че според собствените думи на Авицена „Саламан типизира единствено теб самия, докато Абсал типизира степента, която си достигнал в мистичния гносис". Или според интерпретацията на Насир Туси това са двете лица на душата: Саламан е практическият разум, Абсал е съзерцателният разум. Ще се види, че точно това е смисълът, който Ибн Туфайл, от своя страна, вече е запазил.

3. Сценографията на неговия философски роман, казваме по-точно на неговия „разказ за посвещение", е съставена главно от два острова. Върху единия от тези острови авторът дава живот на едно човешко общество със своите закони и условности, върху другия, на един *самотник,* един човек, достигнал пълната духовна зрялост без подкрепата на никакъв човешки учител и извън цялата социална среда. Хората, съставящи обществото на първия остров, живеят под принудата на Закон, който остава напълно външен за тях, на религия, чиято форма на изразяване се задържа на нивото на сетивния свят. Все пак сред тях се отличават двама души; те се наричат Саламан и Абсал (в съгласие с повечето ръкописи и според справката на самия Ибн Туфайл, важно е да се предпочете автентичната форма *Абсал* пред осакатената форма *Асал*). Тези двама души значи се издигат до ниво на висше съзнание. Саламан, практически и „социален" разум, се приспособява към народната религия и се устройва, за да управлява народа. Абсал обаче, със съзерца-

телна и мистична натура, не може да се приспособи (тук откриваме реминисценция на транспонирания Авиценски разказ). Изгнанник в собствената си страна, Абсал решава да емигрира в острова откъм страната, която вярва, че е напълно необитаема, за да се отдаде в нея на умозрителен живот и духовни упражнения.

В действителност този необитаем остров е „населен" с един самотник, Хай ибн Якзан. Той се е появил там по загадъчен начин: чрез спонтанно раждане от една материя, възстановена като духовнодейна от активния Разум или тъй като съвсем малко дете, изоставено върху водите, той по чудо излязъл на брега на този остров. Както и да е, малкото дете намира първата си подкрепа при една газела, която, жив пример за симпатията обединяваща всички живи същества, го кърми и отглежда. Тогава започва една загадъчна педагогика без видим човешки учител, съразмерна със седмиците на годините, и която от седмодневие към седмодневие води Хай ибн Якзан до зрелостта на съвършения философ (тук правим съвсем кратко резюме). Ибн Туфайл описва как самотникът придобива първоначалните познания по физика; научава се да различава материята от формата; започвайки от познанието на тялото, се издига до прага на духовния свят; запитва се, съзерцавайки Сферите, за вечността на света; открива необходимостта от Демиурга; размишлявайки върху природата и състоянията на собствения си разум, придобива съзнание за истинската и неизчерпаема същност на човека и за онова, което за него е изворът на страданието или на щастието; прави усилие, за да прилича на Бога, да не изоставя да поддържа единствено мисълта; после от последствие към последствие е доведен до неизразимото състояние, където възприема универсалната Теофания. Самотникът възприема Божественото проявление, сияещо в Разумите на най-висшите Сфери, отслабващо постепенно до сублунарния свят; накрая, спускайки се до дъното на самия себе си, той схваща, че съществува едно множество от индивидуални същности, подобни на неговата – едните обградени от светлина и чистота, другите в Тъмнините и мъченията.

4. Излизайки от това екстатично видение, когато седем седмогодишия – седем пъти по седем години, са минали, самотникът влязъл в петдесетата си годишнина и Абсал го догонил на неговия остров. Първото приближаване е трудно, има взаимно недоверие. Но Абсал съумява да научи езика на Хай и ето изумителното откритие, което направили заедно: Абсал разбира, че всичко, което на острова на хората му е било преподавано по отношение на религията, Хай, философът-самотник, единствено под ръководството на активния Разум, вече го знаел, но го знаел в една по-чиста форма. Абсал открива, че това е само един символ и че цялата религия е символът на една истина и на една духовна реалност, недостъпна за хората, освен под това було, тъй като вътрешното виждане на хората е парализирано колкото поради тяхното внимание обърнато изключително към сетивния свят, толкова и поради социалните навици.

Но научавайки, че на отсрещния остров има хора, които живеят в духовна слепота, Хай изпитва благородното желание да отиде да ги запознае с истината. Абсал приема да го придружава, но със съжаление. Двамата самотници благодарение на един кораб, който по случайност се приближава до брега на техния остров, се връщат на острова, обитаван някога от Абсал. Там в самото начало те са приети с големи почести, но постепенно с напредването на тяхното философско проповядване усещат, че дружелюбността отстъпва на студенината, после на нарастваща враждебност спрямо тях, толкова хората са неспособни да ги разберат. В замяна двамата приятели разбират, че човешкото общество е неизлечимо; те се връщат на техния остров. Сега те знаят от опит, че съвършенството, а следователно щастието, е достъпно само за малцина: онези, които имат силата да се самоотрекат.

5. Многобройни мнения са били изразени относно смисъла на разказа и дълбокото намерение на Ибн Туфайл. Тук няма да ги изброяваме, тъй като подобаващото за символите е да укрие неизчерпаеми значения; всеки читател да извлече своята истина. Погрешно е в разказа да се търси един

роман в стила на Робинзон Крузо. Всеки външен епизод тук трябва да бъде разбран в духовен план. Става дума за духовната автобиография на философа и намерението на Ибн Туфайл е в съгласие с това на Авицена, както и с това на всичките му побратими. Педагогиката, която води към пълното осъзнаване на нещата, не е дело на един външен човек-учител. Тя е озарението на активния Разум, но той озарява философа само при условие, че се отърси от всички профанни и светски амбиции и живее насред света живота на самотника според замисъла на Ибн Баджджа. Самотник, тъй като крайният смисъл на разказа на Ибн Туфайл, изглежда, е следният: философът може да разбере религиозния човек, но обратното не е вярно; религиозният човек направо не може да разбере философа.

От тази гледна точка Авероес класира хората в три духовни групи (хората на неоспоримото доказателство, хората на възможната диалектика, хората на увещаването). Означава ли завръщането на Хай ибн Якзан и Абсал на техния остров, че конфликтът между философия и религия в исляма е безнадежден и беизходен? Може би това е, което по навик имаме предвид с авероизма, след като за него се говори като за „последната дума" на философията в исляма. Но той заема само малка част от сферата на islямската философия. За да бъде обхваната в цялост и за да се разбере какво е станало с нея в бъдещето, необходимо е да се отнесем към онова, което беше очертано тук в началото (гл. II): шиизмът и пророческата философия.

6. Авероес и авероизмът

1. Произнасяйки името на Авероес, напомняме за една силна личност, разбира се, и за един автентичен философ, за когото навсякъде на Запад, малко или много, се е чувало да се говори. Нещастието е точно в това, че на западния възглед тук му е липсвала перспективата. Както вече изказахме съжаление, било е повтаряно и преписвано отново, че

Авероес е бил най-голямото име, най-видният представител на това, което са наричали „арабска философия", и че заедно с него тя е достигнала своя апогей и своя край. Така от погледа се е загубило онова, което е станало на Изток, където точно творчеството на Авероес е минало, така да се каже, незабелязано. Нито Насир Туси, нито Мир Дамад, нито Молла Садра, нито Хади Сабзавари са се догаждали за ролята и значението, които нашите учебници приписват на полемиката Авероес – Газали. Обяснявайки им това, би се провокирало тяхното изумление, както днес се провокира това на техните приемници.

Абу ал-Уалид Мухаммад ибн Ахмад ибн Мухаммад *ибн Рушд* (Авен Рушд, станал *Авероес* за говорещите латински език) е роден в Кордова през 520/1126 г. Неговият дядо и баща му били известни юристи, облечени с почетното звание на върховен съдия (*кади ал-кудат*) и влиятелни политически личности. Младият Авероес получил, разбира се, пълно образование: теология и право (*фикх*), поезия, медицина, математика, астрономия и философия. През 548/1353 г. той е в Мароко, после през 565/1169–1170 г. го откриваме *кади* (съдия) в Севиля. През тази година той довършва своя *„Коментар върху Трактата за животните"* и своя *„Среден коментар върху физиката"*; в неговия живот това бил период на интензивна продуктивност. През 570/1174 г. той довършва своите *„Средни коментари върху риториката и върху метафизиката"* и пада тежко болен. Излекуван, той подновява пътуванията, за които бил принуден от функциите си. През 574/1178 г. той е в Мароко, откъдето датира трактатът, преведен по-късно на латински език под заглавието *„De substantia orbis"*, а през 578/1182 г. алмохадският владетел Абу Якуб Юсуф (на когото бил представен от Ибн Туфайл) го назначава за свой лекар, после му поверява длъжността кадия на Кордова. Авероес се ползвал със същото благоволение при наследника на владетеля Абу Юсуф Якуб ал-Мансур.

Но вече през този период, макар че съблюдава надлежно всички предписания на *шариа*, философските му възгледи привличат към него подозренията на докторите на Закона.

Изглежда, че с напредването на възрастта Авероес се е оттеглил от политическите дела, за да се отдаде изцяло на философските си трудове. Неговите врагове обаче успели да го очернят пред ал-Мансур, който, минавайки през Кордова през 1195 г., го обсипал с почести. Той бил изпратен да живее под надзор в Лусена (Елисана), близо до Кордова, където трябвало да понася обидите, сатирите, атаките на „ортодокситe" – теолози и население. Ако е вярно, че ал-Мансур го е извикал в Мароко, това било не за да му върне благоволението си, тъй като, така да се каже, философът умира в състояние на уединение, без да се върне в Андалузия на 9 сафар 595/10 декември 1198 г. на 72 години. Тленните му останки били пренесени в Кордова. Ибн Араби, който съвсем млад се запознал с Авероес, присъствал на погребението и е оставил един патетичен разказ за него.

2. Творчеството на Авероес е значително; тук не можем да влезем в подробности. Той е написал коментари върху повечето произведения на Аристотел. Целта на живота му като философ била да възстанови мисълта на Аристотел в онова, което той удостоверявал като автентично от нея. За някои трактати има дори три групи коментари: голям коментар, среден коментар, парафраза. Откъдето е и изразът на Данте: *Averrois che'l gran commento feo*. Понякога изложението е по-свободно и Авероес говори в него от свое име, както в своята *„Епитомия на метафизиката"*. Освен коментарите си, той е автор и на някои други произведения с голямо значение.

Преди всичко ще споменем *„Тахафут ат-тахафут"*, монументален отговор на критиките, чрез които Газали е смятал, че ще срине философията и за който говорихме по-горе (V,7) защо предпочетохме да преведем със заглавието *„Саморазрушаване на саморазрушаването"* (латинският превод на Кало Калонимос е *„Destructio Destructionis*). Произведението сега е напълно достъпно дори за философите неориенталисти благодарение на превода на М. Симон ван ден Берг (вж. библиография), обогатен с бележки, разкриващи подробности по препратките, импликациите и алюзиите. В

него Авероес проследява текста на Газали и го отхвърля последователно, изпитвайки понякога злобна наслада, като се позовава на другите му книги, за да го постави във флагрантно противоречие със самия него. Трябва много оптимизъм, за да се възприеме от тази книга внушението, че при такива позиции възприети съответно от философите и от теолозите пред същите проблеми, те по-скоро са разделени от формулировките, отколкото от същността на нещата. Тук можем да споменем още обединените дисертации по физика (в латинските издания) под заглавието *„Sermo de substantia orbis"* (вж. вече по-горе); два трактата върху централния за нашите философи проблем за съединяването на отделения активен Разум (т. е. нематериалния) с човешкия разум; три трактата относно съгласието на религията с философията.

Ще установим заедно със С. Мунк, че ако голям брой от произведенията на Авероес са достигнали до нас, за това сме задължени на еврейските философи. Арабските преписи са били твърде редки, тъй като ожесточението, с което Алмохадите преследвали философията и философите, попречило за тяхното размножаване и проникване. На свой ред учените равини в християнска Испания и Прованс ги възприели, правейки им преводи на еврейски език, дори преписи на оригиналния арабски език с еврейски букви. Що се отнася до латинския авероизъм, неговите корени се връщат към латинските преводи на коментарите на Авероес върху Аристотел, направени от Мишел Скот вероятно през време на престоя му в Палермо (1228–1235 г.) в качеството на астролог в двора на император Фридрих II Хохенщауфен.

3. След тези накратко припомнени указания заявяваме, че е толкова опасно да се говори за Авероес в няколко реда, че, изглежда, преобладаващата грижа на всеки историк е била твърде често да покаже, че Авероес е принадлежал към собствения му лагер в големия дебат, воден относно отношенията на философията и религията. Ренан го считал за свободен мислител пред буквата; като реакция творбите, повече или по-малко нови, са склонни да го покажат като апологет на Корана, дори като един теолог, най-често без да се

погрижат да обяснят какво е точното значение, което влагат в тази последна дума. Или, само ще повторим някои проблеми, с които християнството се занимавало усилено (след като са били поставени от преводите от арабски на латински език) и нямат непременно същата форма, нито техния точен еквивалент в исляма. Преди всичко трябва да уточним кой арабски термин е преведен в настоящия случай от теолог без изобщо да се забравя, че положението на философа-теолог в исляма е познало едновременно улеснения и трудности, различни от тези, които среща неговият „хомолог“ в християнството.

Действително думите на Авероес са предизвикани от едно строго различаване на душите. Достатъчно е да се пренесем в началото на настоящото изследване, за да заключим, че той не е първият в исляма, който утвърждава, че текстът на Божествената Книга, разкрита чрез Пророка, съдържа екзотерично писмо (*захир*) и един или няколко езотерични смисъла (*батин*). Както всички езотеристи, Авероес има твърдата увереност, че биха се предизвикали най-лошите психологически и социални катастрофи при ненавременното разбулване пред невежите и слабите на езотеричния смисъл на предписанията и поуките на религията. Въпреки тези резерви той знае, че винаги става дума за една и съща истина, която се представя на различни плоскости на интерпретация и на разбиране. Било е значи прекалено да се приписва на самия Авероес идеята, че може да съществуват две противоположни истини; известната доктрина за „двойната истина“ в действителност е била дело на латинския политически авероизъм.

Да се смесва тази доктрина с езотеризма на Авероес, би трябвало изцяло да се пренебрегнат свойствата на тази умствена операция, която се нарича *тауил*, т. е. тази духовна екзегеза, която тук поставихме в началото като един от изворите на философското размишление в исляма (I, 1). Езотерична истина и екзотерична истина въобще не са две противоположни истини. По-точно казано, не можем да изучаваме и оценяваме *тауил*, практикуван от Авероес, без да

знаем как той се е извършвал другаде, при един Авицена, при един Сухраварди, в суфизма и в шиизма, *par excellence* в исмаилизма. Има нещо общо от двете страни, разбира се, но има също основни различия при използването на *тауил* – същите, които направили така, че положението на философа Авероес и на авероизма на Запад да не е това на езотеризма в източния ислям.

4. Остава да се направи техническото и детайлно сравнение. Върху един съществен пункт то би освободило не само мотивите, но и последиците от космологията на Авероес, като тази космология стига до разрушаване на втората йерархия на авиценската ангелология, тази на *Angeli* или *Animae caelestes.* Действително този свят на *Animae caelestes*, *малакут*, е, както утвърждава цялата традиция на *ишрак,* светът на автономните Образи, възприети в чист вид от активното Въображение. Това е светът, чрез който са удостоверени виденията на пророците и мистиците, както и смисълът на Възкресението и множеството значения на Откровението – едните символизиращи другите. С изчезването на този междинен свят какво ще стане с новото раждане на душата – събитие, обвързано именно в исмаилитския гносис с напредването на душата в нощта на символите? Може би *тауил* би се изродил в една чиста техника? Във всеки случай не подобава да се питаме за „рационализма" на Авероес, предполагайки при него основните мисли, които са били свойствени на вътрешните конфликти на християнската мисъл. Важно е да се изложи въпросът в единствения контекст, който дава истинския му смисъл.

Тъй като неговото намерение е да възстанови една космология, която да е в чистия дух на Аристотел, Авероес упреква Авицена за троичната му схема, която поставя *Animae caelestis* между отделения чист Разум и небесната орбита (вж. гл. V, 4). Двигателят на всяка орбита е една добродетел, една фина енергия, придобиваща безкрайна мощ чрез желанието, което го движи към същество, което не е нито тяло, нито мощ, пребиваваща в едно тяло, а е един отделен Разум (нематериален), който движи това желание, бивайки

последната му причина. Чрез омоним, чиста метафора според Авероес може да се даде името *душа* на тази енергия-мотриса, на това желание, което е акт на чиста разумност. Това, което мотивира тази критика, е заемането на основна позиция срещу Авиценската еманационност, срещу идеята за една последователна процесия от Разуми, като се започне от Единия. Тъй като има още нещо, което сродява идеята за еманацията с идеята за творението. Или, тази идея за творението е неразбираема за един строго съблюдаващ перипатетик; за него не съществува творческа причина.

5. Ако в космологията съществува йерархия, то е защото двигателят на всяка орбита желае не само Разума, обособен за неговото Небе, но желае също висшия Разум. Тогава може да се каже, че това е причината, изобщо не като еманационна причина, а в смисъла, където „това, което е разбрано“ е причина за „онова, което го разбира“, т. е. като крайна причина. Както всяка разумна и свръхсетивна субстанция може в този смисъл да бъде причина за няколко същества, тъй като всяко от тези същества я разбира по свой начин, така и *Primum movens* може да бъде причината, тъй като от Небе на Небе двигателят на всяка орбита я възприема различно, т. е. по свой собствен начин. Така няма нито сътворение, нито последователна процесия; има едновременност в едно вечно начало.

Строгият принцип *Ex Uno non fit nisi Unum,* който ръководи неоплатоничната схема на Авицена, отсега нататък е надминат, излишен и отменен (той е бил разклатен, от друга страна, от метафизиката на светлината на Сухраварди, използвана в същия смисъл от Насир Туси). Следователно Авероес отхвърля Авиценската идея за активния Разум като *Dator formarum.* Формите не са идеални реалности, външни на тяхната материя. Разумът не е факторът, който ги вмества там; материята има в самата себе си в потенция тези безбройни форми; те са ѝ присъщи (тази позиция този път е антипод на тази на Сухраварди).

6. Веднъж премахнато понятието за *Anima caelestis*, какво би станало с принципа, който е бил в основата на Ави-

ценската антропология: сходството между *Anima caelestis* и *anima humana*, сходството между връзката на човешката душа с активния ангелски Разум и връзката на всяка *Anima caelestis* с Разума, към който я движи нейното желание? Как би било възможно също мистичното пътуване към Изтока в компанията на Хай ибн Якзан? Тук трябва пак да се върнем отново към решаващи опции. Авероес поддържа в съгласие с Александър от Афродис идеята за един отделен Разум, но отхвърля противно на него идеята човешкият разум в потенция да е едно просто разположение, обвързано с органичното телосложение. Ето защо авероизмът и александризмът ще разпределят неравномерно душите на Запад, сякаш първият е представял една религиозна идея, а вторият – неверието. За първата от двете тези Авероес щял бъде обсипан с обиди (той, перипатетикът!) от антиплатониците на Ренесанса (Джорджо Валла, Помпонаци). Но в края на краищата, не продължили ли те отказа, противопоставен от Дънс Скотовото неприемане на идеята, че активният Разум е отделена субстанция, Божествена и безсмъртна, който е възможно да се съедини с нас чрез Въображението, и като цяло отказа от латинския авиценизъм и от неговата идея за активния Разум?

От друга страна, този човешки разум в потенция, чиято самостоятелност по отношение на органичното телосложение е потвърдена срещу Александър от Афродис, не е този на индивида като такъв. На него, такъв какъвто е, остава само разположението да приеме свръхсетивностите и това разположение ще изчезне със съществуването на тялото. Докато Молла Садра Ширази например, който е Авиценски *ишраки*, доказва непрестанно, че принципът на индивидуализацията е във формата, Авероес приема материята като принцип на индивидуализацията. Оттогава индивидуалното се отъждествява с тленното, безсмъртното може да е единствено родово. Всичко, което можем да кажем, е, че в индивида съществува вечността, но това, което съществува в него от „увековечаващото“, принадлежи напълно на единствения активен Разум, а не на индивида.

Знае се колко е било размишлявано от всеки ислямски гностик и мистик върху кораничния стих 7:143, в който Моисей моли Бога да му се покаже и получава този отговор: *„Не ще Ме видиш, ала погледни към Планината! И ако се задържи на мястото си, ще Ме видиш." А когато неговият Господ се прояви на планината, Той я срина на прах. И припадна Муса поразен."* Няма нищо по многозначително от Авероисткия *тауил* на този стих, такъв какъвто го прави Моисей от Нарбон (коментирайки еврейския превод на трактата за възможността от обединение с активния Разум). Хиличният разум на човека няма *ab initio* способността да възприеме активния Разум. Той трябва да стане разум в действие, тогава само „ще Ме видиш". Но в това обединение накрая само активният Разум е, който се самовъзприема, обособявайки се за кратко време в една човешка душа, както светлината се обособява в едно тяло. Това обединение бележи изличаването на пасивния разум (както планината на Моисей); но то не е залог и гаранция за индивидуалното свръхсъществуване. Това ни поставя твърде далеч от авиценизма, където неотменимата гаранция за духовната индивидуалност е точно в себесъзнанието, което тя успява да достигне чрез обединяването си с активния Разум.

Преход

1. Докато авиценизмът – на Запад за кратко време, а в Иран до наши дни, е целял да даде плод в мистичен живот, латинският авероизъм довел до политическия авероизъм на Жан от Жандун и Марсел от Падуа през XIV век. От тази гледна точка имената на Авицена и Авероес би могло да се вземат като символи на съответните духовни съдби, които очаквали Изтока и Запад, без раздалечаването на двете да се приписва единствено на авероизма.

Видяхме как Абу ал-Баракат Багдади (вж. гл. V, 6) развил пределно Авиценската гносеология, признавайки при всеки индивид, или поне при индивидите, съставляващи ед-

но и също духовно семейство, един отчетлив активен Разум, който е „отделена“ духовна същност. Дадените решения относно проблема за активния Разум, както вече отбелязахме, са открито многозначителни. Докато свети Тома Аквински например е съгласен, че всеки индивид има активен разум, но без този разум да е „отделена“ духовна същност, едновременно с това се оказва унищожена непосредствената връзка на индивида с Божествения свят, каквато е била положена от Авиценската доктрина за активния Разум, отъждествен със Светия Дух или Ангела на Откровението. Веднъж разрушена тази връзка, която без земен посредник утвърждавала автономията на духовната индивидуалност, авторитетът на Църквата замества личната норма на Хай ибн Якзан. Вместо религиозната норма в качеството на индивидуално по същност посвещаване да означава свобода, отсега нататък срещу нея, тъй като е социализирана, ще се надигнат бунтовете на духа и душата. Ще стане така, че тази норма, веднъж социализирана, престава да бъде религиозна, променя се от монотеизъм в монизъм, от идеята за Божественото Въплъщение в тази на социалното Въплъщение. Тогава тук найвече трябва да се внимава за различията.

Ако подобава да наблегнем на факта, че ислямската религия е лишена от органите на една догматична Магистратура, то е защото тя не може да завещае нито идеята, нито нещата на лаицизираното общество, което би застанало, както става там (на Запад), зад една лаицизирана ортодоксия – „отклоняването“ замества „ереста“. В християнството философията е тази, която повела борбата срещу Магистратурата, може би добре подготвила оръжията, които се обърнали срещу нея. Обратно, не нещо като един политически авероизъм можело да поведе Одухотворените в исляма да се освободят от една потискаща ортодоксия, от узаконенения буквализъм на *шариа*, а пътят на *тауил,* чието цялостно съдържание би трябвало изобщо да се анализира в ислямския езотеризъм, за да се разположат аналогиите му на Запад.

2. Цитирайки думите на Авероес: „О, хора! Не казвам, че тази наука, която вие наричате Божествена наука, е изо-

пачена, но казвам, че аз познавам човешката наука", можем да кажем, че това е бил целият Авероес и че „новото човечество, което е разцъфтяло през Ренесанса, е произлязло от нея" (Кадри). Може би. В такъв случай би било толкова вярно също да се каже, че нещо е свършило с Авероес, нещо, което не е можело повече да живее в исляма, но което е трябвало да насочи европейската мисъл, именно този латински авероизъм, който повтаря накратко всичко означавано едно време под името „арабизъм" (в наши дни този термин е придобил съвсем друго значение). В замяна, ако попрището на Авероисткия перипатетизъм е приключило в западния ислям, философският размисъл е имал още дълго поприще на Изток, именно в Иран. Също ако умозрителното усилие е продължило до наши дни, *хикма илахия* (*philosophia divina*) заслужава повече, напомнихме това, що се отнася до етимологията и понятието, името теософия, защото действително в нея се е игнорирала метафизичната лаицизация, повличаща разделянето на теологията като такава и на философията като такава. Това разделяне било извършено на Запад от самата схоластика. От друга страна, както можахме да установим през всички тези страници, основното схващане, което преобладава при нашите философи, е по-малко етическо схващане, изхождащо от една социална норма, отколкото идея за духовно съвършенство, едно τελείωσις него човешкият индивид не може да достигне, следвайки *хоризонталния* смисъл на политическите и социалните дела, а следвайки *вертикалния* смисъл, който го съединява с трансцендентните йерархии – върховни гаранти на личната му съдба. Ето защо вдъхновеният от Фараби на Ибн Badджа „начин на живот на самотника" остава твърде далеч от латинския политически авероизъм.

3. Спирайки при смъртта на Авероес, първата част на това изследване не е в синхрон с общоприетите деления на историята на западната философия, където XV век се счита за „решителен завой". Но тази позната на Запад периодизация не е в съгласие с календара на ислямската ера. Състоянието на нещата, такова, каквото го оставяме в края на

VI/XII век, е белязано, от една страна, в западния ислям със смъртта на Авероес (595/1198 г.), от друга страна в Изтока с тази на Сухраварди (587/1191 г.). Но в този момент Ибн Араби вече е излязъл на сцената и влиянието на колосалното му творчество ще бъде решаващо. Ето защо последното десетилетие на нашия XII век ни показва раждането на една разделителна линия, от двете страни на която ще се развият в християнския Запад александризмът и политическият авероизъм; в ислямския Изток, именно в Иран, теософията на Светлината, тази на Сухраварди, чието влияние, съчетано с това на Ибн Араби, продължава до наши дни. Тук нищо не се именува томизъм, за да го преценяваме като триумф или неуспех.

В кръга, в който може наистина да се типизира опозицията между Газали и Авероес като опозиция между философията на сърцето и чистата умозрителна философия (внимавайки, че еквивалентът на арабската дума *акл* не е *ratio,* а *intellectus, Nous*), опозицията във всеки случай е можело да бъде преодоляна само с нещо, което не се отказвало нито от философията, нито от духовния опит на суфизма. Такава била в същността си, вече видяхме, доктрината на Сухраварди. Не казваме,че той е искал да преодолее конфликта Газали – Авицена, Газали – Авероес. Само в очите на човек от Запада този конфликт може да изглежда толкова решаващ, колкото конфликта Кант – Аристотел; Сухраварди, както и иранските мислители, се разполага отвъд този конфликт. Ние вече изтъкнахме колко е забележително, че съчетавайки имената на Платон и Заратустра, той е изпреварил с три века намерението на големия византийски философ Гемист Плетон.

4. По-горе намекнахме за присъствието на Ибн Араби, който помогнал за пренасяне на тленните останки на Авероес в Кордова. Споменът, който той запазил, е трогателен. От едната страна на магарето бил натоварен погребалният ковчег, от другата – книгите на Авероес. „Един вързоп с книги уравновесяващ един труп!“ За да се разбере смисълът на умозрителния и научен живот на традиционния ислямски

Изток, необходимо е този образ да присъства в съзнанието във вид на символ, противоположен на неговото търсене и опция: „една Божествена наука“, която побеждава смъртта.

За оплакване е, че ислямската философия толкова дълго е отсъствала от нашите общи истории на философията, или най-малкото, че в тях тя най-често е била разглеждана под ъгъла на познатото от нашите латински схоластики. Както обявихме в началото, остава ни, за да довършим настоящото изследване, да разгледаме два периода: единият ще води през „метафизиката на суфизма“ от Ибн Араби до сафавидския Ренесанс в Иран; другият – от последния до наши дни. Ще бъдем доведени до там да си поставим въпроса: какво е в ислямския свят бъдещето на традиционната метафизика? И като такава, какво е накратко значението ѝ за света?

Типът пророческа философия, очертан тук в началото, ни кара да предусетим значението, което подобава да се придаде на факта, че в шиитския ислям, и никъде другаде, става големият полет на мисълта, който продължава в Иран от сафавидския период. Питането относно неговото бъдеще е преди всичко питане за титлата на свидетеля. Това е свидетелят, когото нашите истории на философията почти не са призовавали да свидетелства. Той би могъл да ни научи защо онова, което се е очертало на Запад от XIII век насетне, не се е извършило при него дори и когато той също, както се гордеем, е син на Библията и на гръцката мъдрост. Една наука, способна на безграничното завладяване на външния свят, но изискваща като откуп ужасната криза на цялата философия, изчезването на личността и предпочитането на небитието – ще тежи ли тази наука повече пред този свидетел от „един вързоп книги, уравновесяващ един труп“?

ТРЕТА ЧАСТ

ОТ СМЪРТТА НА АВЕРОЕС ДО НАШИ ДНИ

ОБЩ ОЧЕРК

Може да изглежда парадоксално събирането на осем века философия (от XIII до XX век) в един-единствен период. Но този парадокс просто показва трудността, която съществува при установяването на периодизация на ислямската философия, съгласуваща се с обичайната за нас в историята на философията. Преди всичко отбелязваме, че, ако се изразим според ислямското летоброене, този интервал се простира от VII век от хиджра до края на XIV век и че съзнанието за историческата темпоралност и за нейните периоди не може да бъде същото в случая, където вътрешният живот на мислителя е центриран и разположен според ерата от хиджра, и в случая, където е центриран и разположен според християнската ера. Нашата схема: Античност – Средновековие – Нови времена не може да намери основи, които да ѝ съответстват във времето на ислямската ера. Ние можем, разбира се, да установим календарните съответствия; те са съвсем външни, чисто прагматични; не се отнасят до реалната, екзистенциалната съвременност. Първият проблем следователно е този за една задоволителна периодизация.

Авероес умира през 595/1198 г. Дълго време се е смятало, че погребението му е било също и това на ислямската философия. Това твърдение е имало основание в този смисъл, че с него е завършила онази фаза от ислямската философия, означена като „арабски перипатетизъм“. Но то в същото време е съвсем погрешно, тъй като се е губело от погледа, че със смъртта на Авероес е започнало нещо ново – нещо, което е символизирано от имената на Сухраварди (ум. 587/1191 г.) и Мухиддин Ибн Араби (ум. 638/1240 г.). Това е също новият факт, това е нещо, което в развитието на ислямската мисъл бележи един решаващ изговор, в смисъл, че онова, което се появява с Ибн Араби, чиито извори водят началото си от школата в Алмерия (шиитски и исмаилитски влияния), ще владее света на ислямската мисъл до наши дни.

Чрез „източната“ теософия на Сухраварди, както чрез мистичната теософия на Ибн Араби, приключва разговорът на четири очи, където лице в лице в сунитския ислям се срещали сунитските теолози на *калям* и елинизиращите философи. Течението, което се ражда с Ибн Араби, се различава, що се отнася до неговите предпоставки и съдържание, толкова от теологията на *калям*, колкото от елинизиращата философия; то се различава и от едното, и от другото толкова, колкото те се различават едно от друго. Става дума също за тип мислене, за философски размисъл и опит, чиято самобитност е чисто ислямска. В замяна това течение се разраства чрез многобройни удостоверения – това на предишната исмаилитска мисъл, както се разраства това на философията *ишраки* („източна“) на Сухраварди и това на философията на шиитите имамити. Течението (*ишрак*), произлязло от Сухраварди, е също по отношение на елинизиращите философи-логици със самобитност, дала раждането на това пословично течение: *ишрак* е спрямо философията това, което суфизмът е спрямо *калям*. Такива са, в общи линии, основните положения, върху които се основава една вътрешна периодизация на ислямската философия преди и след смъртта на Авероес.

Разбира се, можем да предложим, а ние вече го направихме по-рано, една периодизация, която би ритмизирала тази поредица от осем века, отбелязвайки в тях именно едно ново време със сафавидския Ренесанс и школата от Исфахан, започвайки от нашия XVI век. Тя би била оправдана поради факта, че ако от началото иранците са взели съществено участие в полета на философския размисъл в исляма, може също да се каже, че със смъртта на Авероес сцената на ислямската философия се премества окончателно от западния ислям, от Андалузия, в източния ислям, в Иран. Все пак това също би била несъмнено една външна, екзотерична периодизация. Между един Хайдар Амоли (XIV век) и един Мир Дамад или неговите ученици (XVI век и следващите) няма различието, което може да съществува между един от нашите схоластици от XIV век и един мислител от нашия

Ренесанс. Трябвало е по-скоро да се помисли за една школа на Шартр, която би се продължила и обогатила до наши дни. Но това сравнение не е средство за „поправяне“ на историята.

Поради това, че мястото, с което разполагаме, е твърде ограничено, би могло да се опасяваме, че раздробявайки прекалено периодите, бихме раздробили погледа като цяло. Вече ще бъде невъзможно да дадем за всеки от философите, които ще назовем, пълна представа за творчеството му; най-много ще го съкратим до едно изброяване и ще има, по силата на нещата, известен брой липсващи произведения. Тези пропуски имат своите причини и в състоянието на нашите изследвания. Каква би била задачата на един историк на немската философия, ако от Кант до Хайдегер трябваше да работи почти единствено върху ръкописи, разпръснати в библиотеките, или пък върху редки литографски издания, макар и да не трябваше самият да става издател на въпросните произведения? Такава е приблизително ситуацията на историка на ислямската философия и това е равносилно на една обширна библиотека, от която той се нуждае.

Уточняваме още, че не само поради гореуказаното основание, но и поради верността към самото понятие „ислямска философия“, тук ще стане дума само за традиционна философия. Всички усилия, които можем да групираме с определението „модернизъм“, ознаменуват и образуват една отделна глава. Интересът, който те предлагат, често е омаловажаван според степента на сблъсъка им със западните философии, малко или повече добре усвоени от техните автори. В замяна традиционната ислямска философия намира продължение в усилията на тези, които на Запад по един или друг начин се вдъхновяват от традиционното разбиране и от нормите, които то включва. В пълната степен, в която една „традиция“ се предава в живо състояние само чрез един постоянен „ренесанс“, изглежда, в действителното състояние на нещата, че ренесансът, и на Изток, на „източната“ традиция ще бъде доведен към добро само чрез съвместните усилия на онези, които, на Изток и на Запад, са

„Източните“ в истинския смисъл на думата, т. е. в метафизичен смисъл, такъв, какъвто го разбират *ишракуин*. Колкото до псевдоезотеризмите, които изобилстват в наши дни на Запад, те формират едно жалко подобие на псевдозападните тенденции на мисълта на Изтока. Думата „езотеризъм“, разбрана в етимологичния ѝ смисъл, означава в трите клона на Авраамитската общност феномен, създаващ между тях духовна общност, за който на философите се пада да бъдат пазителите, поддръжниците, в противоположност на „екзотеричните“ сили, които изграждат фасадата на Историята. С техния общ произход пребъдва „феноменът на свещената Книга“, включващ привилегированата степен на профетологията, с цялото изобилие, което може да ѝ даде философията.

Започвайки точно от този „феномен на свещената Книга“, върху който насочихме преди представата за „ислямската философия“, виждаме да се определят духовните семейства, между които ще се разпределят следващите страници. Преди показахме как разцепването между сунизма и шиизма трябваше да се разбере същностно, започвайки от „феномена на свещената Книга“, т. е. от кораничното откровение, не просто поради тази причина, че според шиизма *Корана*, който днес е в ръцете ни, не е цялостен, а защото истината за свещената Книга, която притежаваме, е в търсенето в сърцето на нейните скрити дълбочини, в множествеността на нейните езотерични значения. Ключът за тези дълбочини е шиитската доктрина за Имама и за *уалая* (посвещаваща харизма на „Приятелите на Бога“) като езотеричното на пророчеството. От тази гледна точка философското творчество основно е херменевтично.

В твърде едри щрихи разпределението на духовните семейства, такова, каквото е предложено тук, води произхода си от основното отношение, което интересува философа. Съществува отношението на представителите на т. нар. *калям* (буквално „слово“), т. е. ислямската схоластика. Такива, каквито те изглеждат в очите на един Молла Садра Ширази например, са мислителите, при които субект и обект на

познанието се срещат лице в лице, тяхната диалектика продължава през цялото речево изложение, откъдето, изглежда, отсъства всякакво предчувствие за друго отношение освен теоретическо. Това са мислителите, които са използвали, в подкрепа на ислямската догма, диалектическите източници, за които са били задължени на гръцката философия; те преди всичко е трябвало да изпълнят една апологетическа задача. Сунитският *калям* – ашаритски или мутазилитски, се е отличил в тази задача. Насреща си те намирали елинизиращите философи (*фаласифа*) малко или повече за лъжовни. Има също, разбира се, и един шиитски *калям*, но в същата степен, в която ситуацията на философията се различава в сунизма и в шиизма, тъй като традиционните данни (*хадис*) на шиизма съдържат гносис, който призовава и стимулира философския размисъл, шиитският *калям* не претендира да е самодостатъчен.

Има дълбоки връзки между философското умозрение, коментара на Корана и правните проблеми. Има например при един сунитски мислител като Фахруддин Рази връзка между неговите големи теологични произведения по *калям* и неговия монументален кораничен „*Тафсир*". Характерът на тази връзка определя точно теологичната и философска позиция, с която един Хайдар Амоли и един Садра Ширази никога не биха могли да се задоволят. Неразположението добре се различава също в разпределението на шиитските прависти между двете големи школи на *ахбариун* и на *усулиун*, тъй като в действителност предпоставките не се ограничават в каноничното право, те се разливат и във философията. Не е случайно, че големи шиитски теософи като Мухсен Файз и Кази Саид Кумми са били *ахбариун*. В пълната мяра, в която е предусетена и пожелана една друга степен на сигурност освен сигурността, произхождаща от диалектиката на *калям*, отношението на теолозите на *калям* се оказва веднага надминато от това на метафизиците-теософи.

Между *калям*, от една страна, и това, което, от друга страна, е означено като *хикма илахия* (метафизика, буквално „Божествена философия", етимологически *теософия*),

ирфан (мистична теософия), *хикма ишракия* („източна" теософия), *хикма ямания* („йеменска" теософия чрез преплитане на думата Йемен и думата *иман*, вяра) има цяло разстояние, което отделя сигурността на теоретичното познание (*илм ал-якин*) и сигурността на лично осъщественото и изживяно познание (*хакк ал-якин*). В едри щрихи също, следвайки учението на Молла Садра Ширази, ще кажем, че пробегът на това разстояние предполага една метаморфоза на познаващия субект. Той, придобивайки съзнание за своята онтологична бедност, т. е. за своята неспособност да е самодостатъчен чрез самия себе си в битието, да има чрез самия себе си каквото и да е, едновременно осъзнава своята неспособност да познае, докато остава предаден на самия себе си, тъй като познаването е също формата на битието. Докато, от една страна, има един субект, аз, уединен в своя егоизъм (*анания*) и пред себе си един обект, ти, едно уединено Божествено Битие, абстрактно в Своята непознаваемост, не може да има, колкото и да са имената и качествата, които са Му дадени, познание, подобаващо на този обект.

Може да Му бъде отдадено правото само при условие, че този обект не се посреща диалектически, а се открива на познаващия субект чрез същия този субект. Тази епифания замества *eo ipso* първоначалния субект с абсолютния Субект, Когото той се опитваше да проумее като обект на своето познание. Бог никога не е обект; Той може да бъде познат само чрез самия Себе Си като абсолютен Субект отвъд всякаква лъжлива обективност. Божественият Субект е, Който в действителност е активният субект на цялото познание за Бога. Той е същият, който мисли за Себе Си в мисълта, която човешкият разум има за Него, тъй като в тази мисъл е „скритото Съкровище", което се открива на самото Себе Си. Така у Него всичко е разбираемо (разбираемо дърво например е дървото, което мисли за себе си във формата, в която е актуализирано в човешкия разум). И тази дълбока тъждественост е валидна както за метафизика, така и за мистика; така също границата между двамата е неясна. И единият, и другият изпитват истинността на вдъх-

новения *хадис:* „Аз съм окото, чрез което той вижда, ухото, чрез което той чува" и т.н.

Тук няма нищо непознато за читателя на Ибн Араби или на мислителите, които са му сродни. Ще кажем, за да ориентираме накратко западния читател, който за пръв път ще достигне тази област на islямската мисъл, че тя представя някои аналогии с мисълта на теолозите-философи, означени в първата половина на XIX век като „хегелианската десница" и които са се прибрали като че ли в пълна забрава, поне в „окултация", и това може би поради същите причини, които са накарали толкова невнимателни, неразбиращи и несправедливи западни изследователи да загърбят това, което представлява течението, произлизащо от Ибн Араби в исляма. Изчезване на умозрителната теология на „хегелианската десница" на Запад, непрекъснатост на теософията на Ибн Араби в исляма: два симптома в контраст, чиито съответни причини би трябвало да се търсят несъмнено в това, което в крайна сметка диференцира един от друг християнския феномен и ислямския феномен.

Цялата схема на теолозите-философи от „хегелианската десница" била съсредоточена върху никейската догма за Троицата. Или, в ислямската теософия Мисълта, в която Божественият Субект, мислейки за Себе Си, се определя като битие и като разкрит (*Deus revelatus*), съвсем не е една „втора личност", заедно съществуваща с „първата". Далеч от всяка идея за „*homoosie*" (съвместно съществуване), тази теософия следва пътя на кораничната христология, самата тя моделирана върху христологията на Арий. Първоначалната теофания е първата и върховната от творенията (*Protoktistos*), но това е творение, с каквото и име да го обозначим (*хакк махлук,* сътворен Бог; *хакика мухаммадия*, метафизична Мухаммадова Реалност; *нур мухаммади*, Мухаммадова Светлина; *акл ауал*, Първи Разум на Плерома). От друга гледна точка, ще забележим, че източната ортодоксия, отхвърляйки *filioque,* поддържала равновесието между свещеническата функция и пророческата функция, но теолозите на „хегелианската десница" не били от теолозите на източната

ортодоксия. Все пак, *mutatis mutandis* от така поддържаното равновесие можем да различим една аналогия в него, което шиитската теософия поддържа в сърцевината на понятието за *хакика мухаммадия:* равновесие между двете ѝ лица, екзотерично и езотерично, което ще рече между двата аспекта съставящи религиозния Закон, разкрит от един пророк, и Духа, който е негов тълкувател, между призванието на Пророка и призванието на Имама, чиято *уалая* е „езотеричното на пророчеството“. Всеки от дванайсетте Имама може да каже според *хадиса*, че е Лицето на Бога разкрито на човека, теофанията; едновременно той е Лицето, което човекът показва на Бога, тъй като е формата на своята вяра. Остава, че теофанията поставя проблема за битието не като инфинитив (съм), нито като изразяващ същността (биващ), а го поставя в повелята (*esto*). *Protoktistos* като първоначална теофания е самата тази първоначална Повеля, и ето защо теофанията по същност е тварна. От всичко това следва една главна разлика в разбирането на „историята“.

Може да се направи една „философия на историята“ с догмата за Въплъщението като събитие, влизащо в историята. Трудно е да се направи философия на историята с теофаниите като ясновидски събития. Това, което ще им е свойствено, е една „историософия“. Една философия на историята може също да е откровено агностична; тя може накрая да разглежда само иманентната причинност в нишката от събития, възприети на нивото на емпиричния свят. Тогава тя осъществява секуларизацията на абсолютния Дух. Обратно, метафизика и историософия са непримирими с всякаква форма на агностицизъм. Историософията предполага едно възприемане на събитията на по-друго ниво от това на емпиричния свят (нашите автори ще кажат: на ясновидското ниво на *малакут*); тя е същностно по следите на духовните енергии и на висшите светове, оставящи дирите си в нашия свят. Данните на историософията са тези на една йероистория: шиитската периодизация на цикъла на пророчеството и на цикъла на *уалая* или духовното посвещение, типологията на пророците при Ибн Араби, толкова начини

да се тематизират данните, които не разкриват това, което на Запад е обозначено като „философия на историята“, а една историософия. Разграничавания, които се налагат на всяка сравнителна феноменология, когато става дума да се разположи мисълта и мислителите, за които ще стане дума тук.

Трябва да се каже също, че поставяйки в съответствие това, което на Запад се нарича „умозрителна теология“, с това, което в исляма образува теософската метафизика на езотеризма, ясно проличава недостатъчността на нашите термини „философия“ и „теология“: за западната традиция те са две отделени неща, които за нашите мислители не могат да бъдат изолирани едно от друго. Истинското значение на думата „умозрително“ се разбира само отнесено към *speculum*: разумът при умозрителната теология изпълнява функцията на огледало, което отразява Бога, огледало, в което Бог се разкрива (разсъждавам означава отразявам, *speculieren heisst spiegeln*, Ф. фон Баадер). На всичко това имаме съвършения еквивалент в ислямската теософия: огледалото (*мират*), основна тема, е вътрешният човек към когото, чрез когото и за когото се извършва теофанията (*таджалли, зухур*) и който е нейното място и форма (*мазхар*). Епифания, не въплъщение: един образ се показва в огледалото, той не се въплъщава в огледалото. Идеята за огледалото съдържа също идеята за вътрешността, за езотеричното. Умозрителното е езотеричното. И ето защо, отговаряйки на съчетанието на термина *хикма илахия*, терминът теософия е по-скоро неговият адекватен превод, отколкото философия или теология. Това просто напомняне отстранява всякаква пречка, претендираща да изключи теософията от програмата по философия. Тук теософът желае да насочи философията към нейния предел, по липсата на който нашите мислители смятат, че философията не си струва повече усилието. Философското упражнение на разума (*акл*), теологичното използване на пренесените (*накл*) предания намират своето довършване само чрез един трети вид активност: *кашф,* откриване, разкриване, интуитивно ясновидско възприятие на това, което се проявява в „огледалото“.

Тук не можем да удостоверим използването на тази схема при всички тези наши мислители, които са „умозрителни“. Но в крайна сметка схемата, която току-що се опитахме да изложим, ще подскаже на философа каква мистична епопея на Духа представя ходът на islямската философия от Сухраварди и Ибн Араби и ще му помогне да се ориентира в лабиринта на указанията, които тук ще бъдат силно сбити и алюзивни. Това, което току-що споменахме относно Божествената епифания и епифаничната функция на битието и на формите на битието, може да се удостовери както в шиитската теософия – имамитска или исмаилитска, така и в метафизиката на суфизма. Има все пак някои различия.

Първото се дължи на факта, че заради аритметичното разпределение мнозинството суфии са локализирани в сунитското мнозинство. Все пак суфизмът също е разглеждан от шиитските теософи като *volens nolens* представляващ мисълта и духовността, произлизащи от учението на светите Имами. Това е, което Хайдар Амоли ще се нагърби да ни напомни настойчиво. Днешният изследовател може само да си спомни какво е била школата на Алмерия за Ибн Араби. В очите на един шиит някои аспекти от метафизиката на суфизма изглеждат като тези на една имамология, която повече не може или която повече не дръзва да изрече името на суфизма.

На второ място, имало е, разбира се, изобилие от шиитски суфии. Думата *тарика* ще рече „път“ и това е името, което се дава на суфийските братства като „материализации“ на пътя. Имало е и още има твърде живи шиитски суфийски *тарикат*. Но имало е и още има големи шиитски теософи, които говорят на един език със суфиите, но смятат, че не трябва да бъдат смесвани с тях и никога не са изповядвали принадлежността към някой образуван *тарика*. Първата причина, вече я казахме преди, е, че шиитският вярващ за разлика от сунитския вярващ се намира обвързан в духовния или мистичен път поради факта, че приема езотеричното учение на Имамите. Една втора причина е, че известен брой суфии са могли, чрез един вид набожен агностицизъм

(това съществува) да презрат познанието. Самият Молла Садра е трябвало да напише една книга срещу тях; това е бил един от симптомите за кризата на суфизма в Иран през сафавидския период. От това следва, че понятието за *тасаууф* или суфизъм не покрива съвкупността на мистичния феномен (умозрителна мистика и опитна мистика) в исляма, както обичайно мислим на Запад. Откъдето е текущата употреба на термините *ирфан* (Божествен гносис) и *урафа* (Божествени гностици), предпочитани в наши дни също в Иран.

Изхождайки от този общ очерк, редът, който предлагаме да се следва в изложението, не по-малко общо от даденото тук, ще се представи в три глави.

Първо, сунитската мисъл, групираща всички мислители, които следват традицията на *фаласифа*, както и схоластиците на *калям* и техните противници.

Второ, метафизиката на суфизма, разбираща се от „умозрителната" метафизика, спомената по-горе, която не се състои в разискването на абстрактни логически понятия, а в проникването в свръхсетивните светове и събития. В нея откриваме сунитските духовни люде и шиитските духовни люде, а също и онези, чиято принадлежност е двусмислена. Тази глава ще образува едно обширно свързване с третата.

Трето, шиитската мисъл от Насируддин Туси, достигайки своя връх с школата на Исфахан през XVI и XVII век, чието усилие се е разпространило през четири века и чийто пример в наши дни има мъжеството да призове към една палингенеза (възвръщане към живот след действителна или привидна смърт).

I
СУНИТСКАТА МИСЪЛ
А. ФИЛОСОФИТЕ

1. Абхари

Следвайки съвсем външния хронологичен ред, такъв какъвто го определя датата, в която нашите философи са напуснали този свят, на първо място назоваваме Асируддин Муфаззал ал-Абха ри , умира ок. 663/1264 г. – философ, математик и астроном. Знаят се твърде малко неща за живота му, част от който той изглежда е прекарал в Мосул и част в Мала Азия. Неговите книги, макар и малко на брой, имат обаче голямо значение, тъй като са служили за *text-book* и често били коментирани. Така също негова е книгата *„Китаб ал-исагуги“*, която е адаптация на *„Исагогия“* на Порфирий и която била коментирана от Шамсуддин ал-Фанари (834/1470 г.). Неговото *„Напътствие на философията“* (*„Хидаят ал-хикма“*) в три части (логика, физика, метафизика) било коментирано между другите и от Мир Хусайн Майбуди (през 880/1475 г.). Но най-важен от всички и най-четен в Иран е твърде личният коментар, редактиран от Молла Садра Ширази. Друго едно произведение на ал-Абхари *„Кашф ал-хакаик“* (*„Разкриване на метафизичните реалности“*) показва склонностите *ишраки* на нашия философ. Произведението е изградено в порядък, който е обратен на обичайно следвания: в началото той излага логиката, после метафизиката, за да завърши с физиката. Забележително е, че есхатологичната част на метафизиката възпроизвежда буквално някои страници на Сухраварди, *шейх ал-ишрак*.

2. Ибн Сабин

С този философ казваме последно сбогом на Андалузия. Мухаммад ибн Абдил-Хакк Ибн Сабин е роден в Мурсия през 614/1217–1218 г. Следователно той е отчасти съвременник на Ибн Араби, също роден в Мурсия през 560/1165 г., и като него емигрирал на Изток. В началото живее в Сеута, Мароко, после умира в Мека през 669/1270 г. От нищо не е лишена съдбата му на дързък и изтезаван философ: нито от блясъка, който привързаността на верни ученици и почитатели хвърля върху паметта му, нито от сянката на упорита омраза, на безпокойства и преследвания, които в този свят са съдбата на подобните нему. Свидетелството за неговия вестготски произход докрай затвърждава неговия ранг сред най-известните и автентични представители на ислямската цивилизация в Андалузия.

Силата на личността му се разкрива от факта, че неговото учение причинило разцвета на една школа със собствени стремежи, макар да включвала общото благо за философите и мистиците на исляма. Учениците на тази школа били обозначени по името на учителя си като *сабиниун.* На първо място сред тях фигурира името на Шущари (668/1269 г.), „поет с Верленска непринуденост“ (Л. Масиньон), който, роден в Кадис, живял и умрял в Мароко. Една от поемите му ни разкрива *иснад,* духовната генеалогия, която си приписвали *сабиниун.* В нея фигурира не само името на Сухраварди с това на Ибн Араби, но стремейки се като Сухраварди да отнесе духовния си произход към Хермес, школата на Ибн Сабин разкрива сродството си с тежненията на *ишракуин* (вж. гл. III, 3). Нека да се надяваме, че бъдещите изследвания ще ни донесат някаква макар и малка светлина върху тайната на смъртта на Ибн Сабин, която той избрал свободно. Говори се, че се самоубил в Мека „от желание да се съедини с Бога“. Той си разрязал вените, оставил кръвта да изтече и издъхнал на 2 шаууал 669/19 май 1270 г., т. е. трийсет години след смъртта в Дамаск (1240 г.) на неговия про-

чут съгражданин от Мурсия Ибн Араби.

По време на пребиваването си в Сеута Ибн Сабин бил натоварен от алмохадския владетел Абдул Уахид да отговори на един въпросник, изпратен от император Фридрих II Хохенщауфен, крал на Сицилия. Откъдето е и заглавието, дадено на произведението: *„Слово за сицилианските въпроси“* (*„Ал-масаил ас-сикилия“*). Наистина това е произведението, което досега е създало всеизвестността на Ибн Сабин на Запад. Четири въпроса били поставени от императора, а именно: за съществуването на света *ab aeterno*; за предпоставките и същността на теологията; за категориите; за природата и безсмъртието на душата. Към този последен въпрос се прикрепва под формата на приложение едно питане на императора за различията между Аристотел и неговия коментатор Александър от Афродис. Смисълът на тази кореспонденция би трябвало да се задълбочи, като тя бъде поставена на старото ѝ място, от една страна, в контекста на произведенията на Ибн Сабин и този на ислямската философия, от друга страна, в нейния западен контекст: безграничното любопитство на Фридрих II като търсач, неговата мечта за „една имперска теология“, въртяща се около идеята за Съвършения Човек като център на света, *imperator* на Космоса, а също около едно месианство, което не можело да пресече отново това на йоахимитите (учениците на Йоахим от Флоренция), без да се сблъска с него с насилие.

Но за контекста на произведенията на Ибн Сабин трябва да почакаме също очакваните издания. Главната му творба *„Будд ал-ариф“* (нещо като *„Откъсването на гностика“*) с ключа на същото произведение *„Мифтах будд ал-ариф“*, запазена в *unicum*, Еминие, Брус) изобилства с оригинални и дръзки очерци. Неговите портрети на Фараби, Авицена, Газали, Авероес са първи опит в ислямската философия за психологическа интерпретация. Всичко това трябваше да бъде издадено отдавна [изд. на *„Будд ал-ариф“*, Бейрут, 1978 г.]. От Андалузия философите, които следват, ще ни отведат на иранска земя.

3. Катиби Казвини

Наджмуддин Али Катиби Казвини (625–1276 г.), известен едновременно с арабската форма на презимето си, *Катиб* (писателят, секретарят) и с персийската си форма, *Дабиран,* фигурира сред видните философи, астрономи и математици на епохата. Той бил във философията един от учителите на Аллама Хилли и Кутбуддин Ширази, а самият той ученик на Насируддин Туси (вж. гл. III, 1). През 657/1259 г. участвал в проекта за изграждане на обсерваторията в Марагех, в Азербайджан, реализиран благодарение на инициативата на монголския владетел Хулагу Хан. Дълго време преподавал в Казвин. Тъй като бил шафиит, а тази правна школа е в особено сродство със шиизма, изглежда той е изпитал силно влечение към него, стимулирано също от възхищението му към Насируддин Туси. На него дължим известен брой произведения върху философските науки. Неговата книга *„Китаб хикмат ал-айн“,* която обхваща съвкупността от метафизични и мистични въпроси, била коментирана от Аллама Хилли и някои автори. Най-често цитираното произведение е неговото *„Рисалят аш-шамсия“,* върху логиката: *text-book,* което било обект на многобройни коментари, между които тези на Саад Тафтазани и Кутбуддин Рази.

4. Рашидуддин Фазлуллах

Рашидуддин Фазлуллах е роден в Хамадан около 645/1247 г. и умира трагично в Табриз през 718/1318 г. (екзекутиран в резултат на интригите на своите противници по заповед на султан Абу Саид, деветия Илхан на Персия). Универсално надарен, той е познат до наши дни с творчеството си на изтъкнат историк. В началото практикувал медицина при царуването на монголския владетел Абага Хан (1265–1282 г.), после станал придворен историк при Газан

чут съгражданин от Мурсия Ибн Араби.

По време на пребиваването си в Сеута Ибн Сабин бил натоварен от алмохадския владетел Абдул Уахид да отговори на един въпросник, изпратен от император Фридрих II Хохенщауфен, крал на Сицилия. Откъдето е и заглавието, дадено на произведението: *„Слово за сицилианските въпроси“* (*„Ал-масаил ас-сикилия“*). Наистина това е произведението, което досега е създало всеизвестността на Ибн Сабин на Запад. Четири въпроса били поставени от императора, а именно: за съществуването на света *ab aeterno*; за предпоставките и същността на теологията; за категориите; за природата и безсмъртието на душата. Към този последен въпрос се прикрепва под формата на приложение едно питане на императора за различията между Аристотел и неговия коментатор Александър от Афродис. Смисълът на тази кореспонденция би трябвало да се задълбочи, като тя бъде поставена на старото ѝ място, от една страна, в контекста на произведенията на Ибн Сабин и този на ислямската философия, от друга страна, в нейния западен контекст: безграничното любопитство на Фридрих II като търсач, неговата мечта за „една имперска теология“, въртяща се около идеята за Съвършения Човек като център на света, *imperator* на Космоса, а също около едно месианство, което не можело да пресече отново това на йоахимитите (учениците на Йоахим от Флоренция), без да се сблъска с него с насилие.

Но за контекста на произведенията на Ибн Сабин трябва да почакаме също очакваните издания. Главната му творба *„Будд ал-ариф“* (нещо като *„Откъсването на гностика“*) с ключа на същото произведение *„Мифтах будд ал-ариф“*, запазена в *unicum,* Еминие, Брус) изобилства с оригинални и дръзки очерци. Неговите портрети на Фараби, Авицена, Газали, Авероес са първи опит в ислямската философия за психологическа интерпретация. Всичко това трябваше да бъде издадено отдавна [изд. на *„Будд ал-ариф“,* Бейрут, 1978 г.]. От Андалузия философите, които следват, ще ни отведат на иранска земя.

3. Катиби Казвини

Наджмуддин Али Катиби Казвини (625–1276 г.), известен едновременно с арабската форма на презимето си, *Катиб* (писателят, секретарят) и с персийската си форма, *Дабиран,* фигурира сред видните философи, астрономи и математици на епохата. Той бил във философията един от учителите на Аллама Хилли и Кутбуддин Ширази, а самият той ученик на Насируддин Туси (вж. гл. III, 1). През 657/1259 г. участвал в проекта за изграждане на обсерваторията в Марагех, в Азербайджан, реализиран благодарение на инициативата на монголския владетел Хулагу Хан. Дълго време преподавал в Казвин. Тъй като бил шафиит, а тази правна школа е в особено сродство със шиизма, изглежда той е изпитал силно влечение към него, стимулирано също от възхищението му към Насируддин Туси. На него дължим известен брой произведения върху философските науки. Неговата книга *„Китаб хикмат ал-айн“,* която обхваща съвкупността от метафизични и мистични въпроси, била коментирана от Аллама Хилли и някои автори. Най-често цитираното произведение е неговото *„Рисалят аш-шамсия“,* върху логиката: *text-book,* което било обект на многобройни коментари, между които тези на Саад Тафтазани и Кутбуддин Рази.

4. Рашидуддин Фазлуллах

Рашидуддин Фазлуллах е роден в Хамадан около 645/1247 г. и умира трагично в Табриз през 718/1318 г. (екзекутиран в резултат на интригите на своите противници по заповед на султан Абу Саид, деветия Илхан на Персия). Универсално надарен, той е познат до наши дни с творчеството си на изтъкнат историк. В началото практикувал медицина при царуването на монголския владетел Абага Хан (1265–1282 г.), после станал придворен историк при Газан

Хан (1295–1304 г.). По заповед на същия той се заел с редактирането на монументалното си историческо произведение, озаглавлено *„Джами ат-тауарих"* (*„Синтезът на хрониките"*). Скоро концепцията на произведението се разширила и придобила измеренията на една всеобща история, но творбата била само частично довършена (от нея съществуват ръкописи с чудесни миниатюри). В нея той доказва същите изключителни познания, които му създали репутацията на лекар, като винаги прибягвал към източниците в търсене на сведения от първа ръка, събрани близо до един *бхикшу*, когато става дума за Индия, близо до китайските писания, когато става дума за Китай. Съперник на един Леонардо да Винчи в разнообразието на предприетите от него изследвания, той съставя едно голямо произведение, за съжаление неоткрито и досега, в което разглежда метеорологията, лесовъдството, пчеларството, архитектурата, конструирането на кораби (*„Китаб ал-ахя уа ал-асар"*).

Освен тази съвкупност, достатъчна вече да онагледи творческата му активност, цяла част от неговото творчество, останала неиздадена досега, е интересна по-непосредствено за философията и историята на философията. Тази част формира група от четири произведения, разглеждащи философия и мистична теология, коранични коментари и т.н. – по-скоро един сборник с писма, в които се редуват въпроси на теологията и медицината.

През ноември 1969 г. в университетите на Техеран и Табриз беше проведен конгрес на иранолозите за честване на шестотин и петдесет годишнината от смъртта на Рашидуддин. Решенията, които бяха взети на него, дават надежда, че, с едно разбираемо забавяне, ще се публикуват неиздадените му творби.

5. Кутбуддин Рази

Кутбуддин Рази (Мухаммад ибн Али Джафар), починал през 766/1364 г., е философ от онази епоха с особено познато име. Според едни потеклото му водело началото си от буидските принцове на Дайлам, а според други – от голямата шиитска фамилия Бабуейх в Кум (от която е прочутият шейх Садук). Той бил един от най-известните ученици на Аллама Хилли. На него дължим четиринайсетина произведения и коментари, най-важното от които за историята на иранския авиценизъм е книгата му *„Китаб ал-мухакамат“* (буквално *„Книга за призовавания за явяване в съда“*), в която възнамерява да установи баланса и да тури ред в различията на двата големи коментара, съставени върху *„Книга за указанията“* (*„Ишарат“*) на Авицена, съответно от Фахруддин Рази и Насируддин Туси.

Все пак похвалите, които неговият учител Аллама Хилли дава на ученика си Кутбуддин, в неговото удостоверение за разрешение (*иджаза*), което му връчва, изобщо не попречили на Абдурраззак Лахиджи, ученик на Молла Садра Ширази и самият автор на обширен твърде личен коментар върху *„Ишарат“*, да смята, че Кутбуддин Рази не е имал наистина необходимата способност да схване дълбоките намерения на Насируддин Туси в неговия размисъл върху творчеството на Авицена.

Б. ТЕОЛОЗИТЕ НА КАЛЯМ

1. Фахруддин Рази

Името *Рази* винаги посочва личен или семеен произход, водещ началото си от древния град Рай (Рага от „*Авеста*", Рагес от „*Книгата на Тоби*"), на десетина километра южно от Техеран. Роден в Рай през 543/1149 г., Фахруддин бил голям пътешественик; откриваме го в Хуарезм и в Отвъдречието, където устоява на оживени спорове с мутазилитите; пребивава в Бухара, после в Херат, където открива училище, после в Самарканд, после в Индия, после накрая и окончателно в Херат, където умира през 606/1209 г.

Сложна личност, Фахруддин Рази се придържа към овладяването и помиряването на различните идейни течения в исляма. Имал ли е той силата за това? Сухраварди, *шейх ал-ишрак*, който твърде добре го е познавал в младите му години, не е бил сигурен в това. Едновременно ашарит, но противник на атомизма, с дълбоко познание за елинизиращите философи (Фараби, Авицена, освен това в творчеството му забелязваме важни цитати от Абу ал-Баракат Багдади), Фахруддин използва всичките ресурси на тяхната диалектика, за да изгради своя обширен догматичен синтез. „Помиряването на философията с теологията се извършва за него върху плоскостта на една платонизираща система, която произлиза на последно място от интерпретацията на „*Тимей*" (П. Краус). За да го преценим, подобава да отнесем обратно към нейния източник цялата му метафизика на битието. От една страна, признание за логиката като притежаваща пълното право за достъп до същностите или същините (това можем да наречем платонична склонност); от друга страна, една онтология, която остава в реда на метафизиката на същността и счита съществуването за прибавящо се отвън към същностите. Несъмнено, тъй като същността като „биваща" тази или онази същност е вече снабдена

за някое битие, този акт на битие би бил достатъчен да я формира като активна причина за неговото съществуване. Но битието не е свойствено на същността; ето защо мисълта прави разлика между същността и съществуването. Все пак, доколкото е образувана, същността притежава онова, което е достатъчно да съществува. Проблемът е схванат с пълната свобода на духа по отношение на Авицена. Но така, както го решава Фахруддин Рази, решението трудно би избягало от критиката на един Молла Садра Ширази, който е трябвало да извърши коренна революция в метафизиката на битието.

Фахр Рази е оставил значително творчество; около петнайсет заглавия покриват *калям*, философията, коранично-то тълкуване, освен това медицината, астрологията, алхимията, френологията, минералогията. Длъжни сме да се ограничим, като тук споменем: първо, неговия коментар на *„Ишарат"* (*„Книга за указанията"*) на Авицена и задълбочената критика, която Насир Туси е направил на този коментар. Кутбуддин Рази ще се опита, вече по-горе го посочихме, да бъде „арбитър" между двамата; второ, една *„Сума"* (*„Мухассал"*) на доктрините на философите (*хукама*) и на схоластиците на *калям* (*мутакаллимун*), стари и нови; трето, едно твърде голямо произведение, озаглавено *„Източни въпроси"* (*„Мабахис машрикия"*), но в което смисълът на думата „източен" остава неуточнен, във всеки случай е чужд на техническото значение на *ишракиун*. Това е един сборник по *калям* в три книги: върху битието и неговите свойства, върху главните категории на случайното битие, върху Необходимото Битие (рационална теология); четвърто, една друга Сума (неиздадена) в четири глави, написана за по-големия му син Махмуд; пето, една книга, предаваща споровете (*муназарат*), на които е трябвало да издържа почти навсякъде при своите пътувания с представители на почти всички школи; шесто, неговият огромен кораничен коментар (*„Мафатих ал-гайб"*) в осем големи тома *in-quarto*, който по множеството въпроси и изследвания се издига, също до ранга на една Сума. Няма място за учудване, ако и за

него, както за толкова други изтъкнати мислители, не разполагаме с никакво цялостно изследване.

Помирението, опитано от Фахр Рази, е „може би по-малко опит за съгласуване на доктрините [...], отколкото усилие да предложи на различните духове едно общо мисловно поле. [...] Това е помирение по-малко между разум и вяра, отколкото между философ и вярващ" (Р. Арналдез). Може би това е една отлична програма за „сравнителна философия". Но за това помиряване Фахр Рази е разполагал само с източниците на *калям*, апологетичната диалектика, която изобщо не стига до тази метаморфоза на субекта, каквато причинява умозрителната или езотеричната философия (в техническия смисъл на тези думи, напомнени по-горе в нашия общ очерк). Когато е трябвало да достигне това ниво, за да бъде преодолян проблемът, Фахр Рази привежда в действие само източниците на дискурсивния разум, без да намесва в действителност преобразяващият съюз между човешкия разум и активния Разум като Свети Дух. Една от най-показателните черти: Фахр Рази изглежда дори не подозира за метафизичното понятие за Имама и за Имамата, каквото изповядват шиитските философи. Обстойната критика, която Садра Ширази ще му отправи по този въпрос, е особено нагледна.

Накратко Фахруддин Рази е типичен *мутакаллим*, съвършеният схоластик на диалектиката на *калям*. Бил е много четен. Неговата книга „*Мухассал*" била изучавана от Ибн Таймия, от Ибн Халдун. Ибн Араби си кореспондирал с него. На Запад испанският доминиканец Раймонд Мартин (XIII век) го цитира в книгата си „*Pugio fidei*".

2. Иджи

Виден представител, също иранец, на философията и теологията на *калям*, Адудуддин Иджи е роден ок. 700/1300 г. в Идж, близо до Шираз, във Фарс (Персида) в епоха, когато вече се е отдръпнала първата вълна на монголското нашествие. Той бил съдия (*кади*) и преподавател (*мударрис*) в Шираз; умира през 756/1355 г., затворен в крепостта Дираймиан, намираща се на планината, която господства над родното му място. Сред влиянията, от които е произтекла философската му и теологична мисъл, на първо място трябва да се отбележи това на неговия учител Ахмад ибн Хасан Джарабарди (746/1345 г.), и творчеството на Байдауи (ок. 685/1286 г.), който освен един коментар на Корана, останал класически, съставил един компендиум на *калям*, озаглавен *„Матали ал-ануар"* (*„Изгревите на светлините"*; тук също в този термин няма никаква алюзия *ишраки*). Неговото основно произведение е една Сума по *калям, „Китаб ал-мауакиф"* (*„Книга на спирките"*), съдържащ шест големи деления (или „спирки"). 1) Теория на познанието; 2) Главните принципи относно науката за битието. 3) Теория на акциденциите, т. е. на категориите, различни от същността. 4) Същностите, теория на простите тела и съставните тела, на Елементите, на небесните тела. 5) Теория на душата, на разума и на ангелските Разуми, рационална теология (Божествена Същност, Божествени имена и качества, Божествени действия). 6) Профетология и есхатология (с коментарите изданието на *„Мауакиф"*, излязло в Кайро през 1325 г. от хиджра, образува осем тома в четири големи тома *in-quarto*).

Можем ли да кажем, че Иджи действително е съставил една „Сума" по *калям*, в смисъла на думата „Сума", такъв, какъвто ни го внушава както творчеството на свети Тома Аквински, така и творчеството на един Молла Садра Ширази, и предполагащ идеята за една лична система, в която господстват от край до край собствените мисли на автора? Може би никой *мутакаллим* не е притежавал тази градивна

сила, нито дори Фахруддин Рази. При цялата тази сдържаност констатираме, че Иджи е съставил една философско-теологична енциклопедия на епохата, в областта на разпространение на *калям.* Не е несправедливо да се сметне, че *калям,* такъв какъвто се ограничава в самия себе си, достига по онова време до самоизчерпване. Но две други съображения не бива да се губят от погледа: не трябва да упрекваме нашите мислители, че увеличават коментарите и глосите. Както ще има случай отново да се каже, това е било за тях правенето на „изследване". Залавянето за един текст не е било признакът за неспособност на индивидуалната мисъл, а по-прякото средство тя да бъде изразена върху известен брой дадени точки. След това трябва да се отчете, че Иджи е бил съвременник на един Семнани, при когото метафизиката на суфизма достигнала един връх; на един Хайдар Амоли, при когото шиитската философия в съприкосновение с мисълта на Ибн Араби получава нов размах. Може би, сведен до самия себе си, *калям* се установява в една схоластика на *мадраса* (училище). А това, което е необходимо, е да се потърси живата мисъл в другите течения. Шиитските метафизици ще доминират едновременно над *калям*, метафизиката на философите и теософията на мистиците. Тогава *калям* би могъл да последва своя живот в качеството на една плодоносна пропедевтика.

„*Мауакиф*" на ал-Иджи били коментирани от неговите ученици, сред които най-известен е Саадуддин Тафтазани. Но класическият коментар на произведението произхожда от един мислител, който не принадлежал към непосредствения кръг на учениците, именно Мир Шариф Джурджани.

3. Тафтазани

Саадуддин Тафтазани, ученик и коментатор на ал-Иджи, е роден през 722/1322 г. в Тафтазан, малко селце в Хорасан (Североизточен Иран) и умира в Самарканд през 792/1390 г. Той съставил няколко учебника, останали в употреба до наши дни в *мадраса*, сред тях неговият прочут *„Рисалят аш-шамсия“* – коментар на трактата по логика, съставен от Катиби Казвини. Той е ашарит, но с пълна свобода на духа се залавя с избухливи въпроси, влачейки се в браздата на полемиките. Трябва да се отбележи в частност позицията, която заема по трудния въпрос за свободната воля и предопределението, пламенно дискутиран в исляма без никога да е било поставяно под съмнение, че човек е облечен с морална отговорност и е отговорен за себе си пред Бога. В човешките постъпки има участие на човека и на Бога; никоя от тези постъпки не образува едно монолитно действие, а е един твърде сложен процес. Тафтазани има пламенната увереност, че Бог и човек участват в тях не в метафоричен, а в реален смисъл. Бог е творецът на човешките постъпки в смисъл, че Той дава на човека съвпадащата сила да извърши действието, което е избрал. Може би върху този пункт Тафтазани е по-близо до школата на Матуриди, отколкото до ашаритската школа.

Връзките между философи не винаги са лесни. Тафтазани поел инициативата да представи своя колега и приятел Мир Шариф Джурджани на шах Шуджаа в Шираз през 799/1377 г. Когато Тамерлан (Таймур Ланг) превзел града, и двамата били отведени в Самарканд. Двамата приятели били поканени да изнесат един голям ораторски двубой, едно голямо представление на публично „привеждане на доказателства“ в присъствието на Тамерлан. Тяхното приятелство не просъществувало.

4. Джурджани

Мир Сайид Шариф Джурджани, произлизащ от семейство с корени в Астарабад, е роден в Джурджан през 740/1339 г. (на югоизток от Каспийско море; *Джурджан*, *Джурджани* са транскрипциите, съответстващи на арабското произношение на персийските думи). Той бил едно от големите имена на епохата; бил ученик на Кутбуддин Рази; бил учителят на Джалалуддин Даууани. Голям пътешественик – откриваме го през 766/1365 г. в Херат, после в Египет; посещава Константинопол (776/1374 г.), връща се в Шираз, където бил назначен за професор от шах Шуджаа през 779/1377 г. Споменахме преди няколко реда принудителното му преселване в Самарканд и последиците от него. При смъртта на Тамерлан (1405 г.) той се завръща в Шираз, където умира през 816/1413 г. Животът му е преизпълнен със събития. Към пътуванията се прибавя написването на около двайсет и пет произведения, които са създали известността на Мир Шариф, тъй като главно това са вещи творби, които в продължение на няколко века са служили като наръчници на младите философи и теолози. По-горе отбелязахме големия му коментар на „*Мауакиф*“ на Иджи. Тук можем да споменем освен това само неговата „*Книга на определенията*“ („*Китаб ат-таарифат*“); това произведение, изключително ценно дори днес, е ембрионът на бъдещия голям речник на техническата терминология на философите на арабски език – начинание, което, изисквайки проверката на хиляди и хиляди страници, вероятно не би могло да бъде предприето до неотдавна.

Кази Нуруллах Шуштари в своята шиитска разпаленост обединява в голямото си произведение („*Маджалис ал-муминин*“, „*Събранията на вярващите*“) възможно най-големия брой учени, привърженици на имамизма. Така е било за Мир Шариф Джурджани, тъй като Сайид Мухаммад Нурбахш (869/1465 г.), епоним на суфийската династия (*силсиля*) *Нурбакшия,* и Ибн Аби Джумхур Ахсаи го считали за шиит.

Изглежда, че той все пак бил сунит. В замяна, неговият син Сайид Шамсуддин бил шиит, докато внукът му Мирза Махдум бил сунит. Както ще има случай да повторим, „дисциплината на аркана“, съблюдавана от шиитите заради превратностите на времето, често прави трудни за решаване въпросите за принадлежността.

В. ПРОТИВНИЦИТЕ НА ФИЛОСОФИТЕ

Ибн Таймия и неговите ученици

Философът не може напълно да игнорира нападките на онези, които оспорват по една или друга причина законността на неговото изследване; тяхното оспорване представлява един вид негативен поглед в историята на философията. В този аспект агностицизмът е може би във всяко време напълно отличаващ се с постоянните мотиви на отказ. Тези мотиви могат да се появят в ситуация, противопоставяща едните по отношение на другите; от това обаче не се получава ни най-малко между тях едно действително съгласие в очите на философа. Съществува модерният агностицизъм, произлизащ от многобройните форми на критиката и позитивизма, прибягващ към психоанализата, социологията, лингвистиката, за да забрани на цялата философема да означи една реална отвъдност, тъй като е разбрал един път завинаги, че „реалното" е изключило онова, което разглежда метафизиката. Но съществува също агностицизмът на набожните вярващи, отхвърлящ въпросите, поставяни от философите, обявявайки като „рационализъм" всеки опит да бъдат поставяни дори в случая, когато постъпката на философа се потвърждава като предизвикателство, отправено към „рационализма". Тези набожни агностици са имали своите представители във всички „общности на Книгата" (*ахл ал-китаб*), в трите клона на Авраамитската традиция. „Обективното" съгласие, което се установява така между различните форми на агностицизъм би трябвало да бъде изучавано по-отблизо. Метафизикът не може да се надява да убеди нито едните, нито другите; всяка дискусия е безплодна; това не е въпрос на доказателство, а на способност. Той може само да приведе свидетелство за светогледа, който му се налага, тъй като той е неговият орган. Така би могъл да укрепи *traditio lampadis*.

Ибн Таймия, роден в Харран (Месопотамия) през 661/1263 г., умира в затвора в Дамаск през 728/1328 г., бил ханбалитски теолог, следователно представител на най-силно противопоставящата се на философите тенденция. Полемист и борческа натура, той обвинява яростно и дръзко всичко и всички. Когато го чете, метафизикът разбира най-малкото онова, което поради усилието му завинаги ще остане непонятно за нефилософа. И когато личност като Ибн Таймия е подбудил чрез писанията си няколко века по-късно онова, което може да се нарече модерен ханбалитски ренесанс, именно уахабитското движение през XVIII век, после реформата *салафи* през XIX век, философът е длъжен да признае, че личността изисква от негова страна една твърде специална бдителност.

Сред неговите най-прочути учители бил шейх Шамсуддин ал-Макдиси, главен *кади* на ханбалитите в Дамаск от 663/1265 г. Творчеството на Ибн Таймия е значително; то е било обстойно изследвано от А. Лауст. Тук за съжаление можем да споменем само няколко заглавия. Налице е неговият трактат срещу суфийското братство *рифаия* в Дамаск, написан преди заминаването му за Египет през 705/1305 г. През египетския си период (705/1305–712/1312 г.), той съставя прочутия си *„Отговор на логиците“* (*„Радд ал-мантикиин“*), който се старае да срине гръцката логика и главните тези на големите философи, именно Фараби, Авицена, Ибн Сабин. Но най-важното и най-характерното произведение е неговият *„Минхадж ас-сунна“* (*„Пътят на сунизма“*), съставен между 716/1316 г. и 720/1320 г. Това е една методична масивна полемика срещу *„Минхадж ал-карама“* (*„Пътят на харизмата“*) съставен от Аллама Хилли (716/1326 г.), прочутия шиитски теолог, ученик на Насируддин Туси.

Разбира се, шиизмът е устоял докрай на атаката така твърдо, както философията, от своя страна, е преживяла атаката на Газали. Но произведението е от голям интерес, защото дава да се разбере основният контраст между сунитската и шиитската концепции за исляма. Инструментът за сравнение все пак е непълен, тъй като тук всичко се случва

на нивото на *калям,* а не на нивото на теософската метафизика на един Хайдар Амоли или на един Садра Ширази. Въпреки това от книгата извличаме многобройни сведения за идейните школи, такива, каквито авторът ги е възприемал и от които е подхранвал своето негодувание. Той критикува във връзка с Авицена тези, които правят от Твореца абсолютното Битие, обусловено от същата Негова абсолютност; той критикува при Ибн Сабин тези, които схващат връзката между Необходимото Битие и случайното тварно битие като вида на връзката между материята и формата. Относно Ибн Араби той обвинява онези, които правят разлика между съществуването в действие и простата позитивна реалност на същностите (срещу *аян сабита,* вечните същности, при Ибн Араби). Относно Садруддин Куняуи той атакува онези, които отъждествяват Необходимото Битие с абсолютното битие и като такова необусловено и т.н.

Сред неговите ученици ще назовем тук поне най-верния – ханбалита Ибн Кайим Джаузия (751/1350 г.), който преподавал и коментирал произведенията му и на два пъти го последвал в затвора. Споменаваме неговата „*Китаб ар-рух*“, една голяма „*Книга на Духа*“, разглеждаща духовете (*аруах*) на мъртвите и на живите. Както другите му произведения (седем или осем), тя заслужава да ѝ се направи повече от един прост анализ.

Г. ЕНЦИКЛОПЕДИСТИТЕ

1. Закария Казвини

Тук трябва да се направи място на онези, които групираме под широкото название „енциклопедисти", сред които особено първите двама илюстрират същия „феномен на света" както философите, но задълбочавайки детайлите и гледните точки, които тези не са разглеждали в техните трактати по физика и метафизика, макар и някои сред тях, вече установихме по-горе, да са имали наистина енциклопедични умове. Тези детайли имат своето значение за феноменологичното изследване, което взема пример от девиза *sozein ta phainomena,* да се спасят феномените, т. е. да се отчита онова, което основава феномените такива, каквито те се показват на онези, на които се показват. Феноменологията не се прикрепва към материалните данни като такива; за тези данни е твърде лесно да се каже, че са „надвишени" (за тези на нашите модерни науки ще бъде още по-лесно десет години по-късно). Това, което феноменологията се опитва да открие, е първоначалният Образ, *Imago mundi a priori* – органът и формата на възприятие на тези феномени. Интересът на нашите автори остава по такъв начин постоянен.

От тази гледна точка творчеството на Закария Казвини е изключително изобилно. Роден в Казвин (на около сто и петдесет километра на запад от Техеран), ученик на Асируддин Абхари, и умрял през 682/1283 г., нашият автор бил с ненаситно любознателна душа, будна за всички феномени, които ѝ се предлагали, винаги в търсене на нова информация. Трудно е да се разпредели неговото творчество. Това е една „космография", разбирана в най-широкия етимологичен смисъл на думата, обхващаща с Космоса всички науки, занимаващи се с онова, което се проявява от един свят в друг свят.

Две големи произведения: първо, *„Асар ал-биляд уа ах-*

бар ал-ибад" (нещо като „*Монументите и хората*") – обширен сборник, събрал цялата възможна информация за онова, което заглавието обявява: „следите", които все още съществуват в страните, сведенията, които съществуват за хората; второ, „*Аджаиб ал-махлукат уа гараиб ал-уджудат*" („*Чудесата на творението и странностите на съществата*" или по-добре: „*Чудесните творения и странните същества*"). Съставена на арабски език, книгата има персийски преводи. Най-доброто, което тук бихме могли да направим в няколко реда е да дадем едно твърде кратко изложение на тази „космография".

Произведението е разделено на две големи книги: първата, разглеждаща реалностите на горните светове; втората, разглеждаща реалностите на долните светове. За да изпълни енциклопедичната си програма, първата книга започва с едно дълго изложение на астрономията, разглеждащо особеностите на всяка от деветте небесни Сфери, и се влива в двете науки, които имат нещо общо с астрономията: ангелологията, разглеждаща различните категории Ангели и небесни Духове, и хронологията, която е науката за времето в неговата същност и в неговите проявления, именно различните видове пресмятания на времето, ери и календари. Втората книга разглежда света на Елементите: сферата на Огъня и метеорите; сферата на Въздуха и общата метеорология (дъждове, ветрове, светкавици); сферата на Водата, съдържаща описание на океаните, моретата и животните, които ги обитават; сферата на Земята, излагаща общата география (седемте климата, орографията); после минералогията (металите, минералите); ботаниката и свойствата на планетите; зоологията; антропологията във всичките ѝ аспекти: същността на човека и на мислещата душа, етиката, ембриологията, анатомията и физиологията на човека, органите за външно и вътрешно възприятие, умствените способности; глава, в която отново се намира теорията за разумите, изложена от философите: вроден разум, разум *in habitu*, придобит разум, разум в действие; расите и народностите с техните обичаи; човешките постъпки и дейности (вж. гл. III, 8, твор-

чеството на Мир Фендерески); научните инструменти (астролабът, талисманите); химията; парфюмите; защитата срещу вредните животни и срещу действията на злосторни джинове и демони; фантастичните и свръхестествени животни.

Това е значи почти едно „огледало“ на цялото познание на света, такъв какъвто иманентният *Образ* на съзнанието е позволявал тогава да бъде възприет. Ще прибавим, че с ръкописите на персийската епопея (в нейната троична форма: героична, романна, мистична), ръкописите на творчеството на Казвини са *par excellence* от онези, които са стимулирали изкуството на миниатюристите и това е продължило до каджарската епоха. Също от тази гледна точка те представляват изключителен интерес за философията при показването на делото на активното Въображение.

2. Шамсуддин Мухаммад Амоли

Не се знаят точните дати на рождението и смъртта на този друг мислител-енциклопедист, произхождащ от Амол (провинция на Табарестан, на юг от Каспийско море; да не се обърква със Сайид Хайдар Амоли, за когото ще стане въпрос по-нататък). Съвременник на ал-Иджи, с когото е имал размяна на възгледи и дискусии, той е човек от VIII/XIV век. Нещо повече, както е ставало с много от неговите съвременници, съблюдаващи „дисциплината на аркана“ на шиизма, някои от думите му е можело да бъдат тълкувани ту като такива на един сунит, ту като такива на един шиит. През 716/1316 г. в края на царуването на Олджайту (султан Мухаммад Ходабендех), брат на султан Мухаммад Газан Хан, той бил преподавател в *мадраса* Султания, в Азербайджан. Съставил е един коментар върху медицинската енциклопедия на Шарафуддин Илаки и на медицинския „*Канун*“ на Авицена. Но преди всичко той е познат благодарение на обширната си енциклопедия, озаглавена „*Нафаис ал-фунун*“ (нещо като „*Безценните* (или *издирваните*) *науки*“.

Съвкупността на тази енциклопедия събира описанието и историята на анализа на сто двайсет и пет науки (старото литографско издание образуваше един том *in-folio* от повече от петстотин страници; новото типографско издание в Техеран, три значителни тома *in-8°*). Произведението съдържа две големи части: първата разглежда науките на Древните, т. е. класическите науки, произхождащи от гърците и които са продължили или чиито живот е получил развитие в исляма. Втората част разглежда чисто ислямските науки, тези, които са разцъфтели чрез изискванията на исляма. Нямаме място, за да им дадем, както в случая със Закария Казвини, дори едно кратко изложение. Едно аналитично изследване би отговорило на една неотложна нужда, най-малко за да сравни целта на Амоли с тази на Мир Фендерески, по-късен и безкрайно по-ограничен, и по-непосредствено с целта, преследвана от Ибн Халдун.

3. Ибн Халдун

Този виден мислител заслужава да фигурира тук сред енциклопедистите както поради размаха на своя ум, така и поради широтата на осъщественото дело. Той го заслужава толкова повече, защото западните историци са му отредили едно изключително място (библиографията е значителна). Считало се е, че след Авероес ислямската философия се е затрила в пясъците. От тази пустиня се показала два века по-късно само уникалната фигура на Ибн Халдун. Той бил честван като предвестник, който в разрез с традиционната ислямска култура, за съжаление, не бил последван от никого, преди хората на Запад да открият достойнствата му. След него отново зацарувала пустинята. Или, ако западните историци са се заслепявали от онова, което считали като величието на един предвестник, това е било в същата мярка, в която мисълта на предвестника е преставала да бъде чисто ислямска. Те намирали в него най-сетне онова, на което гледали като биващо от „философията“, но което за съжаление

в очите на традиционните философи, не било повече такова, докато повечето въпроси, фигуриращи в програмата на традиционните философи, хората на Запад в наши дни ги считат за невлизащи във философията. Накратко, недоразумението е тотално, а творчеството на Ибн Халдун благодарение на оценката, която е получило на Запад, е едно от местата *par excellence*, където можем да анализираме това недоразумение, що се отнася до неговото начало и неговите далечни последици.

Това е, защото тези последици отиват твърде далеч. Лесно е била приписана заслугата на Ибн Халдун по една известна „Волтерианска ирония" към буквата и цяла една млада *intelligentsia* на ислямския свят се е съгласила. В него са приветствали това, че е основателят на историческата критика, предвестникът на модерната социология; агностицизъм и историцизъм, позитивизъм и социологизъм вече са разцъфтели в исляма още преди да съществуват думите, за да ги обозначат. Въпросът, който явлението поставя, е следният: кои предпоставки се допускат като налични, кои други трябва да отсъстват, така че философията, отричаща сама себе си и своя обект, да се превърне в една социология на философията? Нашето латинско Средновековие е говорило за една философия *ancilla theologiae*. В полза на кого е триумфът, ако тя стане *ancilla sociologiae?* Онова, което е било взето като знак за зазоряване, може би е било само падане на здрача. И ако отгласът на творчеството му не достигнал другаде в исляма, това може би е било, защото сянката на здрача не се е продължила другаде. В момента, в който ни говорят за изчерпване на ислямската култура, метафизиката на суфизма и тази на шиизма (с един Семнани, един Хайдар Амоли, един Ибн Аби Джумхур и т.н.) познават едно необикновено обновление, подготвящо полета на школата на Исфахан. Трябва тогава да бъдем внимателни към насърчителното качество на шиизма за философския размисъл, към една есхатология, без която няма историософия. Бихме признали на драго сърце в случая с Ибн Халдун едно трагично величие, но това величие може би не е там, където

други са намирали удоволствие да го видят.

Ибн Халдун е роден в Тунис през 732/1332 г.; умира в Кайро през 808/1406 г. Монументалното произведение, създало репутацията му, е неговото *„Встъпление“* (*„Мукаддима“*), неотдавна преведено също и на английски език. Авторът го съставил на четирийсетгодишна възраст; политически изложен на цяла поредица злополучни опити, той се установил със семейството си в усамотение в укрепения замък на Бани Саляма (в древния окръг Тиарет, в Алжир). Освен това той съставил една универсална история (*„Китаб ал-ибар, „Книга разглеждаща събития, които означават предупреждение, урок“*); една автобиография; един трактат, озаглавен *„Шифа ас-саил“* (*„Лекът за търсещия“*), който може би е негов и може би възнамерява да разглежда мистиката, но който със сигурност не е бил написан от един мистик.

„Встъпление“ представлява нещо като енциклопедия на знанията, необходими на историка, за да може да го удовлетворят в задачата му, такава каквато я схваща Ибн Халдун. По този въпрос Ибн Халдун има с пълно право съзнанието да е основателят на една нова и независима наука – наука, която се дефинира от самия свой обект, който е съвкупността от човешката цивилизация (*ал-умран ал-башари*) и от социалните факти. В шест големи раздела *„Встъпление“* разглежда човешкото общество (етнология, антропология); селските цивилизации; формите на управление и институциите; обществата на градската цивилизация; условията и икономическите факти; науките и писменостите, накратко всичко, което днес означаваме като „културни прояви“.

Подобно изследване представя, разбира се, нещо ново, ексцентрично за метафизичното дирене, което е обект на традиционната философия. Да се гледа на него като предвестник на „модерния“ позитивизъм не е може би най-доброто средство, за да се отсъди за творчеството на Ибн Халдун вътре в ислямската култура, по-точно казано, в ислямската философия. Да се каже, че той е имал съзнанието, че цивилизацията, към която принадлежи, е изживявала

последните си дни, излиза като вид пророчество *post eventum* и това значи да се изгуби напълно от поглед полетът, който е трябвало да познаят другаде, именно в Иран, една ислямска цивилизация, различна, разбира се, и една ислямска философия, които, и двете, също са преминали през вековете. Отдава се почит на Ибн Халдун за това, че разтърсвайки постройката на спекулативната философия, е избрал „реалното". Пак би трябвало да се разбере що е „реалното" и да се каже с какъв арабски термин се осмисля, за да се означи. Защото ако изведнъж сведем „реалното" до измеренията, които агностицизмът налага, извършваме по принцип едно заявление. Метафизикът също се е заел с „реалното". Само че важно ще е, припомнихме в началото, грижливо да се направи отлика между историософия и философия на историята. Първата предполага, че в този свят се намесват Божествените енергии от свръхсетивните светове. Втората може да се основе върху една причинност, елиминираща всяка трансцендентност; тя може да е една радикална лаицизация на първата, и творчеството на Ибн Халдун представлява една лаицизация или типична секуларизация. Шиитската философия, от своя страна, е изповядвала една историософия, която досега почти не е задържала вниманието на историците на философията. В замяна сарказмите на Ибн Халдун го показват напълно чужд на онова, което метафизиците разбират и подлагат на опит чрез съюза на човешкия разум с активния Разум, отъждествен със Светия Дух. Една феноменология на Светия Дух се оказва подменена от една социология, която, на мястото на трансцендентния ипостаз на Светия Дух, познава само една универсална причина, иманентна на човешката история.

При това лансиране Ибн Халдун е могъл да изглежда на ня́кои ентусиасти като предвестник на Карл Маркс в същата мярка, в която различията между поколенията са му изглеждали като изразяващи различните начини на икономически живот, които оттогава са тяхното обяснение. Излишно е да се напомня антитезата: да се поставя въпросът, за да се узнае дали човечеството не организира точно своя

социален, икономически, политически живот в зависимост от първото възприятие, което му разкрива преди всеки емпиричен факт смисъла на неговия живот и на неговата участ? На този въпрос са отговорили ислямската философия и духовност и са решили оста на ориентация на човека. Многозначително е, че върху една така решаваща глава като алхимията Ибн Халдун е преминал встрани от истинския въпрос. В алхимията той е видял само „вдухващите“ тогава, когато неговият съвременник Джалдаки е изработил един колосален монумент на алхимията като същностно духовна наука за природата и човека.

Накратко, дали след смъртта на Авероес Ибн Араби или пък Ибн Халдун е посочил истинския край на духовния ислям? Дали основната криза в наши дни няма за далечна причина факта, че Ибн Халдун не е имал последователи? Или, напротив, тя се дължи на факта, че модерната секуларизация, довършвайки програмата на Ибн Халдун, е вървяла наравно с изличаването на онова, което е представлявал и още представлява един Ибн Араби? И в единия, и в другия случай пред философа се поставя въпросът да узнае дали превръщането на „Божествените науки“ в „човешки науки“ отговаря на съдбата на човека. Не само участта на ислямската философия е на изпитание, но също и призванието на исляма в този свят, валидността на свидетелството, което ислямът носи в този свят от четиринайсет века. Величието, трагично без съмнение, на творчеството на Ибн Халдун ни се разкрива във факта, че то води съзнанието към обхващането на тези въпроси.

II
МЕТАФИЗИКАТА НА СУФИЗМА

Суфизмът предлага не само нещо друго, освен философия – той е формулирал най-жизнената критика на философията в цялата мяра, в която тя се отъждествява за него с един ограничителен рационализъм. Въпреки че суфизмът съдържа една цяла метафизика, също толкова вярно е, че философия и метафизика не са тъждествени. Както нашето кратко изложение обяви, онова, което тук обозначаваме като „метафизика на суфизма“, съответства на онова, което общо се разбира като „умозрителна мистика“. Както един Майстер Екхарт вече не би трябвало да отсъства от една история на немската философия, така и един Ибн Араби не би трябвало да бъде изключен от историята на ислямската философия. Това, което отграничава тази метафизика от онази на предходните мислители, е, казано съвсем накратко, разстоянието, посочено вече от техническите термини *илм ал-якин* (сигурност, получена от едно теоретично познание, например да се познаят свойствата на огъня) и *хакк ал-якин* (сигурност на една лично осъществена истина, да бъдеш самия огън). Ние намираме при метафизиците на суфизма изключително сложни схеми на Вселената (например разсъжденията върху Трона, които се съединяват с тези на еврейските кабалисти), но изобщо не става дума за едно теоретично познание, изолирано от вътрешния духовен живот. От тази гледна точка метафизика и мистична антропология са неразделни, както са *modi essendi* и *modi intelligendi.* Една умозрителна мистика може също така да бъде една мистика на любовта, също както може да съдържа цяла една метафизика.

Вярно е, че границата е толкова по-неясна, че *ишракиун,* вече напомнихме, заемат по отношение на философията на перипатетиците същия духовен *situs*, какъвто суфиите по от-

ношение на *калям*. Един *ишраки* (озарен) може да бъде считан за суфи в широкия смисъл на думата; сигурно е, че той е много по-близо до суфиите, отколкото някога ще бъде до *мутакаллимун* или философите рационалисти; той обаче не може да бъде взиман чисто и просто за един суфи.

В настоящата глава ще фигурират сунити и шиити, каквато и да е тезата, която възприемат относно произхода на суфизма. И едните, и другите имат заедно техния суфизъм; но изобщо няма да става дума в тези кратки страници да се опитваме да представим една история на суфийските братства (*тарикат*); те ще бъдат споменати само между другото.

Освен това тук трябва да бъдат разкрити два факта, тъй като те ни налагат да считаме, че суфизмът (*тасауф*) не е единственият, който покрива мистичната духовност в исляма. Най-напред съществува фактът с *ишракиун*, за които току-що припомнихме; ще ги открием най-вече като се започне с Молла Садра при шиитите. И налице е фактът със същите тези шиити, чиято духовност (интериоризация, езотеризъм) има за извор учението, пренесено от светите Имами и които от сафавидската епоха по причини, които не можем да анализираме тук, че предпочитат използването на думите *ирфан* и *урафа* (гностици) повече, отколкото думите *тасауф* и *суфия* (мистици). Също в цялата мяра, в която шиизмът вече е като такъв за шиитската духовност „*тарика*" без да е необходимо духовният човек да влезе в „един" *тарика* (братство), вътре в шиизма има един суфизъм, който не оставя материални следи, архивни документи.

Накрая, трябва да се избягва представянето на нещо като непреодолими прегради. От XIII век до наши дни доктрината на Ибн Араби се чувства при суфиите така добре, както при *ишракиун* (озарените), при *хукама* (мъдреците) така добре, както при *урафа*.

1. Рузбехан Бакли Ширази

Значението и ролята на този твърде голям мистик, неговото място в историята на иранския суфизъм започнаха да се разкриват едва след наскорошното публикуване на неговите произведения. Той е роден в Паса, малко селище в околностите на Шираз през 522/1128 г.; умира в Шираз през 606/1209 г. Отчасти съвременник на Ибн Араби, на него дължим съхраняването на уникалния текст на едно произведение на Халладж. Но не би било достатъчно да го разположим между Халладж и Ибн Араби, за да определим неговата личност и неговата доктрина. Той се отличава от предишните суфии по отхвърлянето на един аскетизъм, който би противопоставил човешката любов и Божествената любов; той изпитва и едната, и другата като две форми на една и съща любов; няма преместване от един човешки „обект" към един Божествен „обект", а има метаморфоза, преобразяване на „субекта". Книгата, озаглавена *„Жасминът на верните на Любовта"*, излага, от една страна, пророческия смисъл на красотата, съзерцава Пророка на исляма като пророк на религията на красотата, от друга страна, се възвисява с всички средства на едно Платоново вдъхновение към предвечното начало на Любовта, за да оркестрира големите теми за вечния Свидетел и за вечната Годеница. Оттук е типизацията на метаморфозата на субекта в двойката Маджнун и Лайла (Тристан и Изолда, но в мистичната епопея както на арабски, така и на персийски език). При пароксизма на своята любов Маджнун става „огледалото на Бога". Самият Бог е, Който чрез погледа на любещия съзерцава в любимата своя собствен вечен Образ.

Като първоизточник на тази доктрина, която показва връзката на Рузбехан с Леон Евреина, както и с *Fideli d'amore* (Верните на Любовта), е метафизичната интуиция, формулирана от един от вдъхновените *хадиси*, който е бил храна на целия умозрителен суфизъм: „скритото Съкровище" копнее да бъде познато и е сътворило света, за да бъ-

де познато и да се познае в творенията. Духът е изначалното установяване, чрез което продължават да съществуват светите Духове, предвечни духовни индивидуалности на съществата. Несъмнено всеки атом на битието е едно око, изцяло потопено в съзерцание на Светлината, от която произхожда. Но Божественото Същество изпитва тогава ревност спрямо самото Себе Си; разкривайки се, обективирайки се на Себе Си, То не е повече тъждествено със своя собствен свидетел на Себе Си; има един свидетел отвън самото Него, един *друг* освен самото Него. И това е първото Було. Също Божественото Същество търси да се самоовладее отново; То отклонява този Дух да Го съзерцава и освобождава неговото същество към съзерцанието на себе си. Това видение на самия себе си чрез самия себе си е второто Було. Изпитанието на Булото е самият смисъл на Творението и на слизането на светите Духове в този свят. За мистика преодоляването на Изпитанието се състои в откриването на познанието за себе си като самия поглед, чрез който Бог се съзерцава. Тогава булото става огледало, тъй като откак е Творението, Бог никога не е съзерцавал един *друг* свят, освен Себе Си; той се ужасява от това. Но онези, които достигнат до съзнанието, че са свидетели, чрез които Бог свидетелства за самия Себе Си, онези са очите, чрез които Бог гледа също към света. Ние вече сме твърде близо до Ибн Араби.

По молба на един приятел Рузбехан съставил на четирийсет и пет годишна възраст дневника на сънищата си от времето на своята младост. Това е може би уникален документ в мистичната литература за всички времена. Видения на архангели, небесни форми, пророци, червенеещи зори, градини с рози: целият този *diarium spirituale* е една последователност от вариации върху темата за неопределеността (*илтибас*) на човешкия Образ, който едновременно „е" и „не е". Всичко сетивно, видимо, чувано е неопределено, има един двояк смисъл, тъй като разкрива невидимото, нечуваното, и това също е теофаничната функция на красотата на творенията без противоречие с отделянето на чистата Същност (*танзих*). Мисълта на Рузбехан напредва не чрез кон-

цептуална, а чрез образна диалектика; книгите му са трудни за превод, но са с първостепенно значение за цялата метафизика на въображението. Благодарение на крайната си чувствителност той бил човек на „изумителните парадокси“, на преувеличенията (*шатхиат*), произнасяни от мистиците. Той събрал главните измежду тези на учителите на суфизма първо на арабски език, после по молба на учениците си ги разширил на персийски език: обемисто и трудно произведение, което е една Сума на суфизма по негово време.

Потомството (*тарика*) на Рузбехан се е поддържало в Шираз няколко поколения. Съвсем неотдавна неговият мавзолей беше чудесно реставриран. Всеки, който се е проникнал с произведенията на Рузбехан, ще разбере как *„Диуан“* на неговия знаменит съгражданин, великия поет Хафез (791/1389 г.) може още да бъде четен и в наши дни като една мистична Библия на иранските суфии.

2. Аттар от Нишапур

Рузбехан бил човек от Югозападен Иран. Фаридуддин Аттар е човек от североизток, хорасанец. За съжаление, ако почти има съгласие относно рождената му дата в Нишапур през 513/1120 г., има известна трудност да се определи точната дата на напускането му на този свят. Една дълга традиция установява годината 627/1230 г. или 632/1235 г. като датата на смъртта му, давайки му така едно изключително дълголетие. Хелмут Ритер предлагаше датата 580/1193 г. Може би този път срокът е твърде кратък. Тук няма да решаваме въпроса.

Покойният Х. Ритер, посветил делото на живота си на този, който е бил един от най-големите мистични поети на Иран, отбелязваше, че творчеството на Аттар предлага твърде редкия случай у един източен поет на такова, в което ни е възможно да проследим етапите на едно вътрешно развитие. В общи линии ще различим с него три етапа на вътрешната биография на Аттар: първо, един период на

младост, през който поетът постепенно става майстор на изкуството на описанието, събирайки за тази цел един разточителен материал; второ, един период, през който разцъфтява, с всичките ѝ средства техниката на анафората; изкуството на поета се разгъва в произведенията, чиито брой и преди всичко широта трудно намират паралел в световната литература; трето, шиитският период на старостта. За съжаление тук нито можем да наблегнем на съществения факт на това преминаване на Фаридуддин Аттар към шиизма, нито можем да се спираме на детайла за автентичните произведения и произведенията със съмнително приписване (заради омонимията с един втори Аттар). Първите са лесни за установяване благодарение на споменаването, което самият Аттар прави за тях в последното си произведение *„Лисан ал-гайб“* (*„Езикът на неведомото“*): малко повече от петнайсетина. Главните са *„Илахи-наме“* (*„Божествената Книга“*), *„Мантик ат-тайр“* (*„Езикът на птиците“*), *„Мусибат-наме“* (*„Книгата на изпитанието“*); *„Асрар-наме“* (*„Книгата на тайните“*), *„Ущтор-наме“*(*„Книгата на камилата“*) и т.н. След Хаким Санаи (умрял около 545/1151 г.), когото можем да считаме за основателя, Аттар е заедно с Джами (вж. по-нататък) най-значителният представител на персийската мистична епопея. Уточняваме, че тази епопея може да формира една продължителна история; тя също така може да представи формата на една мистична рапсодия било, че темата за нея изпъква в разказите, които я илюстрират, било, че историите следват една след друга, свързани помежду си с невидима нишка, която читателското предугаждане трябва да открие.

За да дадем някаква идея за тях, тъй като *„Божествената Книга“* и *„Езикът на птиците“* (съдържаща чудесния мистичен епизод със Симург) са били преведени на френски език, тук предоставяме един твърде кратък анализ на книгата *„Мусибат-наме“*, на която, както на всички други, все още не съществува никакъв превод на какъвто и да е западен език. Това всъщност е разказът за пътуването на душата при мистичното размишление във време на оттегляне.

Четирийсет спирки съответстват на четирийсетте дни на това оттегляне, „пътуването в духа“ – средството чрез което човек открива, че е нещо повече от едно същество от плът и кръв, че носи в себе си Вселената или по-скоро, че той самият е Вселената. Пътникът не почива нито нощем, нито денем. Последователно, за да намери цяр за мъката, която опустошава сърцето на един изгнаник, той търси подкрепата на четиримата архангели на тетрадата: Гавраил, Исрафил, Михаил, Азраил; после при Ангела, който представлява онези, които носят космическия Трон (Сферата на Сферите); после при небето на Неподвижните, после при „съхранената Плоча“ (Душата на света), при Калема (Разума), при Рая, при Ада, при Небето, при Слънцето и при Луната, при четирите Елемента, при планината, върху която акостирал Ковчегът; после при морето, при минералите, при растенията, при дивите животни, при птиците, при рибите, при сатаната, при душите, при човека, при Адам и при другите шест големи пророци до Мухаммад, накрая при възприятието на сетивата, при възприятието на разума. Най-сетне той достига до спирката на сърцето и до тази на душата, където му се казва: „Ти напразно обходи цялата Вселена, преди да наближиш накрая брега на морето, което е Моето. Това, което ти търсеше, е в теб. Ти самият си препятствието, което те отделя от него. Гмурни се в това море, което е Моето, потопи се в него.“ Защо е трябвало да отиде толкова далеч? „За да се научиш да познаваш Моята цена.“ Един мъдрец му обяснява: „Ти трябва да проумееш, че твоето дирене е диренето на Божествения Приятел в търсенето на самия Себе Си.“ Пътникът разбира тогава, че всички светове са в самия него; накрая той узнава мистерията на своята душа; дотогава той е пътувал към Бога; отсега нататък той ще пътува „в“ Бога. Изводът съединява не само финалния епизод на другите епопеи, но и извода на всички мистични метафизици (вж. гл. III, 9, „четирите духовни пътувания“ при Молла Садра).

Освен тези големи епопеи и едно обширно произведение на биографии на мистици („*Тазкират ал-аулия*“), Аттар е ос-

тавил един огромен сборник със стихотворни откъси, един *„Диуан“* от няколко хиляди двустишия на персийски език. Някои имат пламенността на едно предизвикателство: „Този, който постоянно е близък на „Храма на Маговете“ – от кое изповедание би бил? На какъв ритуал би се подчинил? – Аз съм отвъд Доброто и Злото, отвъд неверието и религията, отвъд теорията и практиката – Защото, отвъд всички тези неща, етапите пак са многобройни.“

Тук виждаме да се образува една мрежа от действащи образи, произхождащи от зороастрийския маздаизъм на древна Персия и разкриващи едно тайно сродство с *ишрак* (озарението) на Сухраварди. Храмът на Маговете, настоятелят и званието на приор на Маговете, синовете на Маговете, виното на Маговете, толкова изрази за символично означаване на понятия и практики на суфизма.

Разбира се, на Запад е станало така, че има тенденцията да се омаловажава значението на тези лексика, тъй като се е считало *a priori,* че маздаизмът не е имал никакво влияние върху иранския ислям. Но съвсем друго е било мнението на учителите на иранския суфизъм. Тези *газал* (поеми) на Аттар с маздейски символизъм са били коментирани с вещина от шейх Сафиуддин Ардабили (735/1334 г.), този, когото иранската династия на Сафавидите разпознавала като свой прародител. Споменаваме го тук, тъй като няма да имаме повече възможност да се върнем към него през тези страници – няма да можем да наблегнем и на коментарите на един друг шейх сред иранските *урафа* (гностици) – шейх Азери Туси (умира в Есфараин през 866/1461–1462 г.).

3. Умар Сухраварди

Макар и двамата да произхождат от един и същ град – Сухравард (в окръг Зенджан, в Североизточен Иран), важно е да не се объркват Шихабуддин Умар Сухраварди – голям шейх на суфизма, установил се в Багдад, и Шихабуддин Яхя Сухраварди (587/1191 г.) – *шейх ал-ишрак* (Шейха на озарението), възкресител на философията и теософията на древна Персия. Шихабуддин Умар Сухраварди е роден през 539/1145 г.; умира в Багдад през 632/1234–1235 г. Първите му стъпки по мистичния път били под ръководството на бащиния си чичо Абу ан-Наджиб Сухраварди (умира през 563/1167–1168 г.); двамата дават началото на суфийския *тарика* (път) – *сухравардия,* който е продължил до наши дни.

Тъй като по същество е голям шейх-суфи, Умар Сухраварди с известно право е интересен за историята на философията. Той написал един трактат срещу гръцката философия, или по-точно казано, срещу „елинизиращите философи", *фаласифа* (произведение, преведено на персийски език от Муинуддин Язди през 774/1372–1373 г.). Поради това, че предходните изследвания по темата са крайно недостатъчни и достъпът до ръкописите остава труден, тук можем само да очертаем намерението. Все пак можем да го предусетим поради факта, че една от главите на произведението разглежда „второто раждане" и че, от друга страна, чудесната Сума на суфизма, която Умар Сухраварди е съставил под заглавието *„Ауариф ал-маариф"* (*„Ползите от духовните познания"*) съдържа също неговата собствена философска доктрина; трябва само да прочетем глава LVI от нея, разглеждаща духа, душата и разума, за да се убедим в това. Тази Сума е останала през вековете като текущ наръчник на суфизма. Между XIII–XVI век тя е била обект на преводи и коментари на персийски и турски език. Всички суфии са я чели; за съжаление, тъй като ръкописите изобилстват, все още няма истинско критично издание.

Има един друг аспект на творчеството на Умар Сухраварди, който интересува философа: това са неговите два

трактата върху *футууа*. Тази арабска дума, на персийски език *джаванмарди*, означава „юношество, младост". *Фата*, *джаванмард* е младият човек; но в своята техническа употреба думата се разбира като младостта на духа, а не като възрастта на тялото. *Футууа* е формата, която в исляма езотеричната връзка приема типично със социалната действителност. Така, както другите суфии го описват, феноменът хваща корен отначало в суфизма и продължава в занаятчийските дейности, *футууа* съответства едновременно както на западната идея за рицарството, така и на тази за сдружението от калфи. Що се отнася до символичната история, под която се представя началото, по-нататък ще има място да се върнем отново към нея по повод творчеството на Хусайн Кашефи. Тук ще се ограничим основно с това, че преливайки от суфизма, *футууа* се насочва към сакрализиране на всички професионални дейности, към превръщането на жестовете в тях също толкова в литургични актове. Във *футууа* се влиза с една церемония на посвещение, чийто ритуал съдържа три начина на обвързване, между които кандидатът прави избор: обвързване чрез дадената дума, чрез приемане на сабята или меча, чрез участието в ритуалния Потир. Дейността на калфите, свързани помежду си чрез един договор за братство, се издига по-високо – на степента на рицарска служба. Всеки калфа е един *джаванмард*.

Ще припомним, че Умар Сухраварди бил теологичният съветник на аббасидския халиф Насир ли-дин Аллах (575/1180–652/1225 г.). Халифът, който имал силни симпатии към имамитския шиизъм, дори към исмаилизма, подхранил големия проект за правенето от *футууа* връзката между духовните семейства от единия до другия край на ислямския свят, нещо като една панислямска *футууа*. Формирало се нещо, което наричали аристократична *футууа*, „придворна *футууа*". Но не това аристократично рицарство би оправдало уподобяването на самото себе си с един Орден на западното рицарство. Действително, вече е достатъчно да се отнесем към духовната генеалогия, която се дава на *футууа* и към правилата на нейната етика, за да я разберем. Ако за

нещастие монголските нашествия трябваше да разрушат големия проект на Насир ли-дин Аллах, катастрофата изобщо не е причинила изчезването на *футуua* като духовно рицарство. Книгите за *футуua* се разпределят през вековете. В линията на тези на Умар Сухраварди ще цитираме книгата „*Футууат-наме*" на Наджмуддин Заркуб Табризи (712/1313 г.), самият принадлежал към братството *сухравардия*. Разбира се, всички тези трактати носят отпечатъка на суфизма, но *футууа* е, която бележи проникването на идеята за духовното рицарство в суфизма (подобно явление се извършва на Запад през XIV век в мистиката на Ренанската школа). Същевременно *футууа* има съзнанието, от своето начало, да е едно разклонение, произтекло от суфизма. Също чрез това то могло да проникне в различните държави и професии, предлагайки на всекиго една форма на *футууа*, която му е подхождала. То наистина е отбелязало един връх на духовния идеал, предложен на ислямското общество.

Освен това не трябва да се забравя, че идеята за *футууа* се появила като неразделна от шиитската идея за *уалая*. Под тази дума трябва да се разбира договорът за Божествено приятелство (персийското *дусти*), договорът на „Приятелите на Бога" (*дустан-е Хакк*), който устройва в един вид рицарска служба връзката между Бога и човека. За съжаление, ако упорстваме в навика да четем *уилая* и да я превеждаме със „святост", всичко се оказва променено. *Уалая* се предава чрез Божествена инициатива между „Приятелите на Бога". Не може да се види добре какво би означавала една святост, която може да бъде „предадена".

Влиянието на Умар Сухраварди върху цялостния суфизъм е било значително. Тук можем да отбележим само две имена: отначало това на сина на нашия шейх Мухаммад ибн Умар (четвъртия Сухраварди!), който написал един малък наръчник по суфизъм, озаглавен „*Зад ал-мусафир*" („*Припасите на пътника*"); после това на един ирански суфи, Изуддин Махмуд Кашани (735/1334–1335 г.), който е оставил едно важно произведение на персийски език, озаглавено „*Мисбах ал-хидая*" („*Светилникът на духовното напътствие*").

4. Ибн Араби и неговата школа

Предходните личности са били отчасти съвременници на Ибн Араби; датите, на които те са напуснали този свят ни ги показват най-напред. Сега наближаваме брега на едно безкрайно море, подножието на една планина, чийто връх се губи в облаците: всички тези метафори са подходящи – толкова гигантски е обхватът на творчеството на Ибн Араби, един от най-големите теософи-ясновидци на всички времена. Важно е изцяло да се преобърне една изкривена перспектива, която е произлязла от незнайно какъв срамен предразсъдък и е считала появяването на това творчество за края на златния век на суфизма. Далеч от това, ние можем да кажем, че с това творчество започва нещо ново и оригинално – толкова оригинално, че то можело да разцъфти само в недрата на Авраамитския езотеризъм и между трите негови разклонения в недрата на ислямския езотеризъм. Философията на *фаласифа*, *калям* на схоластиците, аскетизмът на първоначалните набожни суфии – всичко това е отнесено в потока на една умозрителна метафизика и на една ясновидска мощ без прецедент. Тогава започва „златният век“ на мистичната теософия. Теософията на Ибн Араби и „източната“ теософия (*ишрак*) на Сухраварди имат общопризнати връзки. Когато те заедно се съединят със шиитската теософия, произлязла от светите Имами, резултатът ще е големият полет на шиитската метафизика в Иран (с Хайдар Амоли, Ибн Аби Джумхур, Молла Садра и т.н.), чиято жизненост далеч не е изчерпана и в наши дни.

Ибн Араби е роден в Югоизточна Испания в Мурсия на 17 рамадан 569/28 юли 1165 г. Най-напред той прекарал годините на формиране и учение в Андалузия. На седемнайсетгодишна възраст Ибн Араби имал един необикновен диалог с философа Авероес. Повече не се наложила друга среща между тях до деня на пренасянето на тленните останки на Авероес в Кордова. Младият Ибн Араби присъствал там и импровизирал във връзка с този случай няколко остри дву-

стишия, в които можем да прочетем предзнаменованието на насоката, която щели да приемат с него философията и духовността на исляма. Школата в Алмерия – тази на Ибн Масарра, имала голямо влияние върху неговото формиране. Тази школа укривала учението на исмаилитски и шиитски мисионери. Когато по-късно школата на Исфахан, с Молла Садра, също приема доктрините на Ибн Араби, виждаме да се очертава величественият кръг на завръщане към началото. Междувременно престоят в Андалузия станал невъзможен за всеки, който се отклонявал от буквализма. Ибн Араби предпочел да замине на Изток; той осъществил едно преселване, на което придал стойността на символ. След един удивително пълен живот и плодотворна писателска активност той умрял в мир в Дамаск, обкръжен от близките си на 28 раби ас-сани 638/16 ноември 1240 г. Погребан е заедно с двамата си синове върху склона на планината Касиун, а гробът му до наши дни е посещаван от многобройни поклонници.

Не може да става въпрос да обобщим в няколко реда доктрините на Ибн Араби. Ще подскажем с няколко щрихи някои основни моменти. Ще кажем, че в средния камък на свода на системата, ако терминът е подходящ, се намира, както във всички гносиси, мистерията на една чиста непознаваема, непредсказуема, неизразима Същност. От тази неизмерима Бездна се събужда и се разпространява потокът на теофаниите и действа теорията на Божествените Имена. Ибн Араби е в дълбоко съгласие по този въпрос с исмаилитската теософия и тази на дванайсетния шиизъм, които – и едната и другата, поддържат строго закона и последствията от апофатичната теология (*танзих*). Остава ли Ибн Араби верен на възгледа си, когато дава името Чиста Светлина на този Неизразим, или пък Го отъждествява с абсолютното Същество, докато исмаилитската теософия поддържа стриктно отвъдността на Съществото като свръхбитие, извор на битието? И от едната, и от другата интерпретация произтича смисълът за трансценденталното единство на битието (*уахдат ал-уджуд*), по повод на което са били извършени много грешки.

Тази Божествена Бездна таи мистерията на „скритото Съкровище", стремящо се да бъде познато и създаващо творенията така, че да стане в тях обекта на Своето собствено познание. Това разкриване на Божественото Същество се извършва като една последователност от теофании, представена в три степени: епифания на Божествената Същност на самата Себе Си, за Която може да се говори само с намек; една втора теофания, която е съвкупността от теофаниите, в които и чрез които Божествената Същност се разкрива на самата Себе Си под формата на Божествените Имена, т. е. във формите на съществата, що се отнася до тяхното съществуване в тайната на абсолютната мистерия; третата е теофанията във формите на конкретните индивиди, даваща конкретно и изявено съществуване на Божествените Имена. Тези Имена съществуват извечно в Божествената Същност, те са самата тази Същност, тъй като качествата, които те означават, без да са тъждествени с Божествената Същност като такава, при все това не са различни от Нея. Тези Имена са обозначени като „господари" (*арбаб*), които поднасят целия изглед на толкова ипостази (тук се замисляме за шествието на Божествените Имена в еврейската книга на Енох, наречена „*Третият Енох*").

По пътя на опита ние ги познаваме само чрез нашето познание за самите себе си: Бог описва самия Себе Си на самите нас чрез самите нас. Другояче казано, Божествените Имена същностно се отнасят до съществата, които назовават, като тези същества ги разкриват и изпитват във и чрез своя собствен модус на битие. Ето защо тези Имена също са определени като формиращи нивата или плоскостите на битието (*хадарат, хазарат,* присъствия, „санове", както превеждал Раймонд Лул). Седем измежду тях са Имамите на Имената; другите са описани като „пазители на храма", храмовници (*садана*): теорията за Божествените Имена се нагажда според общата теория за *хазарат*. Значи Божествените Имена имат пълен смисъл и реалност само чрез и за съществата, които са техните епифанични форми (*мазахир*). Цяла вечност също, тези форми, опори на Божествените

Имена, са съществували в Божествената Същност; това са нашите собствени скрити същности в тяхното архетипно състояние, „вечни същности“ (*аян сабита*). И това са тези скрити индивидуалности, които цяла вечност копнеят да бъдат разкрити; това е същата носталгия на „скритото Съкровище“, копнеещо да бъде познато. И оттам вечно произхожда „Диханието на състраданието“ (*ан-нафас ар-рахмани*), което привежда към битие в действие Божествените Имена – все още непознати, и съществуванията, чрез които и за които тези Божествени Имена са изявени в действие. Така всичко съществуващо е в скритото си битие едно дихание на екзистенциалното Божествено Състрадание, а Божественото Име *Ал-Лах* е еквивалентът на Името *Ар-Рахман* – Състрадателния, Всемилостивия.

Това „Дихание на състрадание“ е началото на едно съвсем фино съвкупно образуване, описано под името Голям облак (*ама*): един първоначален Облак, който едновременно приема всичките форми и дава формите на съществата, е едновременно активен и пасивен, съставящ и приемащ. Първоначален Облак, битийно Състрадание, активно Въображение, абсолютно или теофанично – тези думи посочват една и съща първоначална реалност: сътвореният Бог (*хакк махлук*) и от която всяко творение е сътворено. Това е Творецът-творение, Скрития-изявения, Езотеричния-екзотеричния, Първия-последния и т.н. Чрез тази Фигура езотеричната теософия в исляма се разполага на равнището на „умозрителната теология“, припомнена по-горе в цялостното изложение. Първия-сътворен (*махлук ауял, Protoktistos*) в недрата на този първоначален Облак е Мухаммадовият Логос, метафизичната реалност на Пророка (*хакика мухаммадия*), назована също Мухаммадовия Свети Дух (*рух мухаммади*) – източник и начало на една теология на Логоса и на Духа, която възпроизвежда с типичните за нея черти тази на неоплатониците, на гносиса на Филон и на оригенизма.

Двойката Творец-творение (*хакк-халк*) се повтаря на всички нива на теофании, на всички степени на „слизания на битието“. Това не е нито монизъм, нито пантеизъм, а по-

скоро, ако щете, теомонизъм и пантеизъм. Теомонизмът само обявява философското състояние, определящо като взаимообвързани Творец и творение, но на ниво на теофании. Това е тайната на личната Божественост (*сирр ар-рубубия*), т. е. взаимната солидарност между господаря (*рабб*) и този, който го избира като господар (*марбуб*), така че единият не може да продължава да съществува без другия. Божеството (*улухия*) е на нивото на чистата Същност; *рубубия* е Божествеността на личния господар, към когото човек се обръща, тъй като от него получава отклик в този свят. *Ал-Лах* е Името, което посочва Божествената Същност, окачествена чрез съвкупността на Своите Качества, докато *рабб*, господарят, е Божественото Същество, персонифицирано и описано с едно от Неговите Имена и Качества; това е цялата тайна на Божествените Имена и онова, което Ибн Араби описва като „сътворения Бог във вярващите", или по-скоро Бог, Който сътворява сам Себе Си във вярващите. Ето защо познанието на Бога е неограничено за гностика, тъй като повторението на Творението, метаморфозите на теофаниите са самият закон на битието.

Тези няколко реда се стремят само да подскажат, а не да систематизират. Ибн Араби е бил писател с колосална плодовитост. Описът на неговите произведения, за който сме задължени на образцовия труд на Усман Яхя, съдържа осемстотин петдесет и шест творби, от които петстотин и петдесет са достигнали до нас и са удостоверени чрез две хиляди деветстотин и седемнайсет ръкописа. Неговият най-известен шедьовър е огромната творба (около три хиляди големи страници *in quarto*), озаглавена *„Книга за духовните завоевания на Мека"* (*„Китаб ал-футухат ал-маккия"*), чието първо критично издание е в ход под грижите на Усман Яхя. Произведението е било четено през вековете от всички философи и духовни люде на исляма. Същото може да се каже за компендиума, озаглавен *„Печатите на мъдростите на пророците"* (*„Фусус ал-хикам"*), който е по-скоро едно умозрително размишление, отколкото една история на пророците, съзерцаващо в двайсет и седем измежду тях архетипи-

те на Божественото Откровение. Самото произведение произтича от „феномена на откровената Книга“, тъй като Ибн Араби го представя, че му е било внушено от небето чрез Пророка. Върху него съществуват и сунитски, и шиитски коментари. Усман Яхя е изброил сто и петдесет такива (от които приблизително сто и трийсет са дело на ирански духовни люде). Тези коментари никак не са безобидни бележки, тъй като, ако произведението на Ибн Араби е предизвикало възхищението на усърдни ученици, то също е провокирало гнева и анатемите на пламенни противници.

Сред другите прочути коментари на „*Фусус*“ съществуват този на Дауд Кайсари (751/1350–1351 г.), сунит, и този на Камалуддин Абдурраззак Кашани (ум. между 735/1334 г. и 751/1350–1351 г.), известен шиитски мислител, на когото дължим освен това един мистичен коментар на Корана, един трактат върху лексиката на суфизма и един трактат върху *футууа*. Трябва също да споменем обширния шиитски коментар на Хайдар Амоли, съдържащ сурова критика към Дауд Кайсари по един въпрос, който решава цялата философия на *уалая*.

Един прост въпрос: как да се схване една цялостна история на ислямската философия, преди всички тези текстове да са били прегледани? И колко време ще е необходимо?

Тук не може да става въпрос да се очертае дори сбито една история на школата на Ибн Араби. Но не можем да пропуснем да споменем името на Садруддин Куняуи (т. е. от Коня, Икониум, често изписван погрешно *Кунауи*). Садруддин (671/1272 г. или 673/1273–1274 г.) бил едновременно ученик и зет на Ибн Араби, чиито доктрини оплодили негова мисъл. Той е оставил няколко важни произведения. Неговата личност е от голям интерес поради това, че формира в известен смисъл за самата себе си един кръстопът: той имал връзка с Джалалуддин Руми, със Саадуддин Хамуейх (или Хамуи) и бил в кореспонденция с големия шиитски философ Насируддин Туси, както и с други шейхове. Никой от необходимите за анализ текстове все още не е издаден.

5. Наджмуддин Кубра и неговата школа

По-горе посочихме, че Ибн Араби придавал символична стойност на географското си преселване към Изтока. През същата епоха (пред монголското нашествие на Чингиз Хан) се извършило едно обратно симетрично движение: отдръпването на суфизма от Средна Азия към Иран, Анадола и Месопотамия. Този суфизъм на Средна Азия е доминиран през онази епоха от голямата фигура на Наджмуддин Кубра; срещата на неговите ученици с тези на Ибн Араби бил факт от съществено и решаващо значение за духовното бъдеще на източния ислям. Символично бихме могли да разположим като географско място на срещата „източната" теософия на Светлината на Сухраварди, тъй като доктрината на Наджмуддин Кубра също е една опитна мистика на Светлината. Може да се каже, че както Ренесансът на Запад през XVI век е имал като непосредствена причина бягството на византийските учени в Италия от турското завоюване на Константинопол, така едно подобно явление се извършило тук около два века и половина по-рано. Ето защо не можем да приложим спрямо ислямската философия обичайната периодизация в западната философия. Все пак, ако е точно да се говори за сафавидския Ренесанс в Иран, би било съвсем преувеличено да се говори за „монголски Ренесанс". Това, което трябва да бъде разгледано, е влизането в контакт на учители и школи – контакти, чиято плодотворност ще обезщети нещастията на времето.

Наджмуддин Кубра, роден през 540/1146 г., прекарал цялата първа половина на живота си зает с дълги пътувания (Нишапур, Хамадан, Исфахан, Мека, Александрия). Завърнал се в Хуарезм през 580/1184 г. Той упражнил цялата си активност в Средна Азия, където имал тълпа от ученици, макар и да допуснал като свои приближени само дванайсет от тях. При обсадата на Хуарезм Чингиз Хан му отправил спешно послание, което го приканвало да се укрие при него. Но Наджмуддин Кубра не могъл да приеме да изостави

жителите, с които живял дълги години, и според разказа на Рашидуддин Фазлуллах загинал геройски(618/1221 г.), вземайки участие в защитата на града срещу монголите.

Това, което характеризира суфизма на Средна Азия, е, че Наджмуддин бил първият сред учителите-суфии, който насочил вниманието си върху цветните ясновидски явления, оцветените фотизми, които мистикът успява да възприеме през духовните си състояния. Той се отдал на описанието на тези фотизми, анализирайки техните степени на оцветяване, също като показатели за състоянието на мистика и за неговата степен на духовно напредване. Разбира се, не става дума за физически възприятия чрез външните сетива. Нееднократно Наджмуддин Кубра прави алюзия за тези цветни светлини като за нещо, което човек вижда, „затваряйки очите“ – явление, излизащо от възприятието на една *aura*. Лесно предусещаме, че така осмислените факти се включват в една метафизика на Светлината, кръстосваща се с тази на *ишрак* на Сухраварди, и като нея постулираща една онтология на *mundus imaginalis.*

Има, разбира се, сродство и съответствие между физическите цветове и „аурните“ цветове в смисъл, че самите физически цветове притежават едно морално и духовно качество, „с което се символизира“ онова, което *aura* изразява. Това съответствие позволява на духовния учител да разполага със средство за контрол, чрез което се разграничават тези свръхсетивни възприятия от онова, което днес наричаме „халюцинации“. Технически подобава да се говори за едно „ясновидско възприятие“. Явлението, което му съответства, е едно първо и начално явление, несъкратимо в нещо друго. Що се отнася до органа на това възприятие и до модуса на съществото, което го прави възможно, те произтичат от онова, което Наджмуддин означава като философия на „фините сетива на свръхсетивното“. „Научи се, приятелю мой, че обектът на търсенето е Бога и че субектът, който търси, е една светлина, идваща от Него.“ Търсещият не е друга личност освен самата пленена светлина, „човекът от светлина“. При срещата на аурния пламък, който се уст-

ремява от земния човек, се спуска едно пламтене от Небето и в тяхното прегръщане Наджмуддин Кубра различава или предусеща присъствието на „небесния свидетел“, на „свръхсетивния личен водач“. Творчеството на Наджмуддин Кубра (теория на оцветените фотизми, метафизика на Светлината, психология на фините органи) е било възторжено довършено от Алауддин Семнани (вж. по-нататък).

Сред преките ученици на Наджмуддин тук трябва да споменем твърде набързо, уви!, собствения баща на Джалалуддин Руми, Бахауддин Уалад (628/1230–1231 г.), Садуддин Хамуейх (или Хамуи) (650/1252–1253 г.), чиито произведения, всички те все още неиздадени, са едно четиво колкото увлекателно, толкова и трудно. Садуддин Хамуейх практикувал аритмософията (науката за философската азбука), изкуството на символните диаграми, и, ревностен шиит, той имал лично общение с дванайсетия Имам – скрития понастоящем Имам.

Наджмуддин Даейх Рази (654/1256 г.) бил също пряк ученик на Наджмуддин Кубра. По заповед на своя шейх той намерил убежище на запад пред нашествието на Чингиз Хан. В Коня бил във връзка със Садруддин Куняуи и с Джалалуддин Руми. В една от своите книги на персийски език – четиво, което и в наши дни все още е в обращение в Иран – *„Мирсад ал-ибад“* (*„Големият път на хората на Бога“*), той влага личния си принос към теорията за оцветените фотизми. На него дължим освен това един мистичен коментар на Корана, който не е могъл да доведе отвъд *сура* 53 (*„Звездата“*). Семнани го завършил по един твърде личен начин в произведение, което е шедьовър на езотеризма, т. е. пълната интериоризация на кораничните данни.

Азизуддин Насафи (ок. 750/1300–1301 г.), бил ученик на Садуддин Хамуейх. Някои от неговите произведения на персийски език са били издадени: *„Кашф ал-хакаик“* (*„Разкриване на метафизичните реалности“*); *„Максад-е акса“* (*„Върховната цел“*); сборник с трактати, събрани под заглавието *„Ал-инсан ал-камил“* (*„Съвършеният Човек“*). Неговата теософия представя една циклична теория на периодите на

света, погаждайки се с тази на исмаилитския гносис – нещо, което обяснява защо исмаилитите от Централна Азия гледат на него като на един от своите. Неговият теомонизъм се съгласува с този на Ибн Араби. При него откриваме идеята за една Божествена троица, изразена чрез имената Аллах, ар-Рахман, ар-Рахим (Бог, Всемилостивия, Премилосърдния), която ще бъде подета отново от Хайдар Амоли с една по-чисто неоплатоническа тоналност. Най-сетне, идеята за един възход на познанието от минерала до нивото на човешкото съзнание обявява едно от най-характерните предчувствия на Молла Садра Ширази.

6. Семнани

В потомството на *кубрауия,* ордена – произхождащ от Наджмуддин Кубра, Алауддин Семнани (736/1336 г.) заема забележително място; краткостта на редовете, които следват, ще може да бъде компенсирана от изследването, което му посветихме на друго място. Той е роден през 659/1261 г. и на петнайсетгодишна възраст става придворен паж на Аргун, монголския владетел на Иран. На двайсет и четири години, когато лагерува с армията на Аргун пред Казвин, той преминава през дълбока духовна криза. Поискал отпуск и се отдал на суфизма до края на живота си главно в Семнан (на двеста километра източно от Техеран), където неговият мавзолей не е престанал да бъде място за поклонение. Творчеството му е значително – както на арабски, така и на персийски език, и все още цялото е неиздадено. В подробности той е задълбочил „физиологията на човека от светлина“, започната от Наджмуддин Кубра, и я е вместил в схемата на величествена космогония и космология, които произлизат, изглежда, в твърде голяма част от личната му интуиция.

Може би подобава да поставим на върха на това творчество кораничния коментар, чрез който той довършва произведението на Наджмуддин Даейх Рази, прекъснато от кончината му. Това е един паметник на духовната херменевтика

на Корана, един шедьовър на същинската вътрешност, с която могат да бъдат сравнени само малък брой мистични произведения в християнството и юдейския гносис. Както Шилер е трябвало да говори за „звездите на твоята съдба“, които са в теб, Семнани говори за „пророците на твоето същество“, за да възвърне всяка основна мисъл, произлизаща от един от пророците на библейската и кораничната традиция, към един от центровете на фината психология, типизиран съответно от един от тези пророци. На тези нива на „вътрешната история“ трябва да бъдат четени и разбирани основните мисли на профетологията. Всеки от тези седем фини центъра е характеризиран или обявен чрез една светлина или оцветена *аура* (във възходящ ред, от Адам до Мухаммад: опушено сиво, синьо, червено, бяло, жълто, черна светлина, изумрудено зелено). Що се отнася до космогонията, от която се определя формирането на фините органи на тази мистична антропология, тя разгъва цяла система от метафизични принципи като се започне от трите първоначални точки на Същността (битието), Единението (живота) и Единството (светлината): съществуват протосубстанциите (Тронът или Душата на света, *Materia prima, Forma prima*), съществуват и първите реалности (Мастилницата от светлина или Мухаммадовият Свети Дух, Мастилото от светлина или Мухаммадовата Светлина, Калемът, Разумът и т.н.). Всеки от тези принципи със символични посочвания участва според едно разпределено съотношение в генезиса на фините органи. Творчеството на Семнани освен това е осеяно с ценни автобиографични указания, елементи на един изключителен *diarium spirituale.*

7. Али Хамадани

Сайид Али Хамадани (786/1385 г.) е също голяма фигура в потеклото на *кубрауия*. Както показва неговата титла *сайид*, той произхождал от семейството на Пророка (през четвъртия Имам Али Зайн ал-Абидин) и, както посочва името му, бил родом от Хамадан, древната Екбатана, където се родил през 714/1314 г. Той станал суфи на дванайсетгодишна възраст и оттогава прекарал живота си в дълги странствания. Най-късно през 1380 г. той дошъл в Кашмир – при царуването на Кутбуддин Хиндул, четвъртия владетел от първата ислямска династия (която се задържала там до 1561 г.). Останал там шест години, зает с разпространяването на шиитския суфизъм, и починал по пътя на връщане към Персия в Пакли (на индо-афганската граница). Синът му Мир Махмуд Хамадани останал дванайсет години в Кашмир, където затвърдил духовното дело на баща си. Произведенията и малките съчинения на Али Хамадани са многобройни, почти изцяло все още неиздадени.

Няколко реда ще подскажат характерната форма на мисълта му; те произтичат от метафизичните предпоставки на един трактат за тълкуване на сънищата, чието познаване дължим на Фриц Майер, който го е изследвал. В него Али Хамадани говори за три форми на проявление на битието: една абсолютна форма, една отрицателна форма, една относителна форма. Първата, недоловима за хората, е отъждествена чрез една имплицитна алюзия с кораничния стих за Светлината (24/35) и в съгласие с маздейската космология със самата същност на Светлината. Втората форма също е недоловима за хората, тъй като в нея битието достига своя противоположен полюс – степента, където то изчезва. Тази степен на неприсъствие на битието, на небитие, е отъждествена с абсолютната Тъмнина. Между двете се намира денят, яснотата, в която се смесват Светлина и Тъмнини, докато тяхната надлежна степен на интензивност отслабне дотолкова, че от това произтече нещо видимо за човека. Тази тре-

та форма в триадата на проявление на битието е относителното битие и това е видимата форма на Бога. Това обещаващо начало дава основание на философа да очаква много от творбите на Сайид Али Хамадани, когато най-сетне бъдат издадени.

След Али Хамадани братството *кубрауия* на Наджмуддин Кубра се разделило на два клона (вж. по-нататък, *захабии*).

8. Джалалуддин Руми и маулауиите

Името, което току-що беше изписано, е обаятелно сред всички, известно от дълго време на Запад като това на един от най-големите персийскоезични поети-суфии. С какво той е интересен за метафизиката? Това е, което ще се опитаме да подскажем тук. Джалалуддин Руми, когото на Запад обикновено посочват като *Маулана* или *Мауляви* (нашия учител, нашия приятел и водител), е роден в Средна Азия в Балх, на 6 раби ал-аууал 604/30 септември 1207 г. По-горе указахме, че баща му Бахауддин Мухаммад Уалад се числял сред учениците на Наджмуддин Кубра. Едно отколешно предание разказва, че Бахауддин имал тежък теологичен спор с Фахруддин Рази (който, казахме, имал такива дискусии почти навсякъде) и че по заповед на владетеля на Хуарезм Мухаммад Ибн Такас – покровител на Фахр Рази, Бахауддин трябвало да се изсели от Балх през 609/1212 г. Недоразумението е, че Фахр Рази може би никога не е идвал в Балх и умрял през 606/1203 г. Вероятно също изправен пред монголската заплаха владетелят на Хуарезм да е имал други грижи на главата си, а не конфликтите между теолози и суфии.

Балх бил превзет от монголите през 617/1220 г. Емиграцията на Бахауддин и семейството му на запад трябва да е станала малко преди това и е била част от общото отдръпване пред монголското нашествие, което преди припомнихме по повод на суфиите от Средна Азия. Както и да е, при

преселването семейството пребивавало в Багдад, Дамаск, Мека, преди да се установи в Коня, Анадола, в година, относно която изворите не са в съгласие. По маршрута на това преселване според едно уважавано предание в Нишапур се състояла срещата с Фаридуддин Аттар, който щял да предскаже бъдещото величие на Джалалуддин, тогава малко момче. (За да приемем това, трябва, разбира се, да припишем на Аттар едно изключително дълголетие, донякъде спорно, както казахме преди.) Едно друго предание разказва, че в Дамаск Ибн Араби посветил младия Джалалуддин в суфизма. Всички тези епизоди са може би исторически съмнителни; от това те не съдържат в по-малка степен една дълбока символична истина; те ни подсказват духовната родословна връзка, която суфиите съзирали между тримата големи учители. Така също Джалалуддин трябва да е бил в Коня в приятелска връзка със Садруддин Куняуи, ученик и зет на Ибн Араби. Садруддин бил *eo ipso* духовната връзка между последния и Джалалуддин Руми. При смъртта на баща му през 628/1230–1231 г., Джалалуддин го наследил в Коня като проповедник и мюфтия до смъртта си на 5 джумада ас-сани 672/17 декември 1273 г.

Междувременно неочаквано се случили големите събития, които насочили духовната му биография. Една година след смъртта на Бахауддин в Коня дошъл Бурхануддин Мухаккик, който някога бил негов ученик. Той обяснил на Джалалуддин, че баща му не бил само проповедник и правист, учител по екзотеричните религиозни науки, но че също бил дълбок мистик. Така чрез един ученик на собствения му баща Джалалуддин бил посветен в неговата мистична доктрина. От самата тази доктрина ни е останал един паметник: сборник (на персийски език) с проповеди или наставления („*Маариф*“) в три книги, вземащи най-често като текст един кораничен стих или един *хадис* и които били слушани и записвани от слушателите. Тези проповеди излагат една мистична доктрина, колкото оригинална, толкова и привлекателна; те развиват всички аспекти на вътрешното съзерцание, придържайки се към тоналност, която е доня-

където тази на един естетически квиетизъм. Би било неотложна, но твърде сложна задача да се сравни в детайли учението на *„Мaариф“* на бащата с това на необятния *„Маснауи“* на сина.

През 642/1244–1245 г. в Коня пристигнал загадъчният човек, известен под името Шамс-е Табризи – младият и красив дервиш, който станал „свидетеля на съзерцанието“, погълнал оттогава насетне всеки миг от времето на Джалалуддин. Последният счел за най-добре да му посвети своя голям *„Диуан“* или сборник с мистични поеми, тъй като го публикувал под собственото име на Шамс (слънце) като псевдоним. После Шамс-е Табризи изчезнал. Несъмнено нападките, предизвикани от ревността на околните, му дотегнали. Но чрез невидимото си присъствие той станал учителя и вътрешния водач на Джалалуддин, *шейх ал-гайб*, за когото говорели Наджмуддин Кубра и неговите ученици и който е за суфиите това, което е за шиитите невидимият Имам, присъстващ в сърцето им. Султан Уалад, синът на Джалалуддин, е описал това присъствие в твърде хубави стихове. При все това Шамс имал двама видими наследници: най-напред Салахуддин Заркуб, а след смъртта на същия – Хусамуддин Хасан, който бил вдъхновителят на *„Маснави-е Мауляви“*.

Тази необятна персийска мистична рапсодия, която суфиите обичат да обозначават като персийския Коран (*Куран-е фарси*), не може да бъде обобщена в няколко реда. Прочутият пролог дава най-съществената бележка за нея: жалеенето на отрязаната тръстика (флейтата) по родната земя и страстното ѝ желание да се завърне в дома си. После рапсодията свързва една дълга поредица от символични истории, които са тайната епопея на душата, в шест книги, събиращи повече от двайсет и седем хиляди двустишия. Традиционно тази доктрина на чистата мистична любов се противопоставя на хода на мислите на философите, а *„Маснауи“* съдържа не една остра атака срещу философите. Но кои?

„Маснауи“ упреква философите за подчинението им на диалектиката и логиката, за неспособността им да видят ду-

ховните реалности. Когато оповестяват Земята, Огъня, Водата, те са безсилни да уловят смисъла на свръхсетивното; това са „технократи", както би се казало в днешно време. На тях са им необходими средства и доказателства; те изобщо не притежават доктрината за активното Въображение; те считат за химерично видение всичко, което му се разкрива. Ето защо онези, които имат носталгията и призванието на Рая, бягат от вредите на философията и философите.

Или, както Молла Садра ясно ще заяви, езотеристът се чувства много по-близо до простодушния вярващ, отколкото до теолога-рационалист. А всички упреци, които Джалалуддин отправя към философите, Сухраварди, *шейх ал-ишрак*, вече почти е формулирал. Не трябва ли той да каже на Аристотел по време на техния разговор насън в Джабарса, че суфиите са „философите в истинския смисъл?" Несъмнено има тази разлика, че Сухраварди иска неговият ученик да премине през цялото учение на перипатетиците в качеството на изпитание и за да не се заблуди по-късно, веднъж влязъл в мистичния път. Следователно важно е да се направи разграничение между философия и метафизика. Може да има една агностична философия, но не може да има агностична метафизика. Суфизмът не е една философия, но съществува една метафизика на суфизма. Така както философите *ишракуин* никога не са били притеснени от антифилософстването на „*Маснауи*", нито са се противопоставяли, въпреки тяхното различие, на един Ибн Араби и един Джалалуддин Руми. Още през XIX век Молла Хади Сабзавари, дълбок теософ *ишраки* ще направи един обширен коментар на „*Маснауи*", който заема достойно място наред с многобройните коментари, направени от суфиите. Найсетне, всичко, което в наши дни наричаме феноменология на символичните форми, метафизика на въображението и т.н., намира в „*Маснауи*" един неизчерпаем материал, лесно достъпен дори за неиранист, благодарение на пълния английски превод на Р. А. Никълсън.

Джалалуддин Руми е оставил също произведения в проза (писма, проповеди, сборника *Logia*, озаглавен „*Фихи ма*

фихи", т. е. „*Съдържащ това, което съдържа*"). Хусамуддин наследил Маулана до смъртта си през 684/1285–1286 г. Тогава синът на Джалалуддин Султан Уалад (умира през 712/1312–1313 г.), който отказал непосредственото наследяване, станал шейха на братството на *маулауиите*. Той развил систематична дейност за организиране и пропаганда, съставил един троен „*Маснауи*" и един сборник „*Маариф*" по примера на този на дядо си. С него започва дългата история на братството на *маулауиите* в Турция (Османската империя – бел. прев.) и извън нея.

9. Махмуд Шабестари и Шамсуддин Лахиджи

Махмуд Шабестари, един от големите шейхове-суфии от Азербайджан, е фигура от първа величина в историята на иранската духовност. Роден през 687/1288 г. в Шабестар, близо до Табриз, столица на Азербайджан, той живял най-вече в този град в епоха, когато при монголските владетели Табриз бил средище на многобройни учени и видни личности. Голям пътешественик, той бил в контакт или в кореспонденция с многобройни духовни люде. Умира в Табриз, все още в разцвета на младостта си, на трийсет и три годишна възраст през 720/1320–1321 г.

Той е оставил няколко трактата по суфизъм в проза и поезия, но преди всичко е известен със своя „*Маснауи*", озаглавен „*Градината на мистерията*" („*Голшан-е раз*"). В нея той отговаря на седемнайсет въпроса, поставени му от Мир Хусайни Садат Хэрауи върху мистичната теософия (*ирфан*) и духовния път (*сулук*). Тази поема, която съдържа едва хиляда двустишия, споменава всички големи теми на метафизиката на суфизма (мистичното търсене и неговия обект, Съвършения Човек, символите на обедния час, на Синай, на симург (феникс) и планината Каф, *Аараф* и междинния свят, космическия Коран, седемте Имами на Божествените Имена, пътуването в самия себе си и т.н.). Поемата, четена, препрочитана и осмисляна поколение след поколение, е би-

ла един вид *vade-mecum* на иранските суфии. Но в действителност тя е написана на „заключен език“ и алюзиите в нея са почти неразгадаеми без помощта на коментарите. Последните са двайсетина на брой; в тях се отличават както шиитите-имамити, така и исмаилитите.

Сред всички тези коментари изпъква със значимостта си този на Шамсуддин Мухаммад Гилани Лахиджи, който е една истинска Сума на метафизиката на суфизма. По-горе припомнихме, че след Али Хамадани братството *кубрауия* се разделя на два клона. *„Градината на мистерията“* е имала също коментатори, принадлежащи към клона на *захабия*. Шамсуддин принадлежал към клона на *нурбахшия*. Както показва името му, той произхождал от Лахиджан, малък град в Гилан, крайбрежна на Каспийско море провинция на югозапад. Той бил ученик на прочутия Сайид Мухаммад Нурбахш (869/1464–1465 г., името означава „даващ светлина“). След смъртта му той бил неговият най-прочут приемник; установил се в Шираз, където отседнал в *ханака нурие* (още един епитет за светлина, този път даден на суфийската обител). Там той умрял през 912/1506–1507 г. Философът, математик и астроном Майбуди Кази Мир Хусайн (умрял между 904/1498 г. и 911/1505 г.) го определя като близък на четирите възвишени метафизични дома (*насут, лахут, малакут, джабарут*). Други философи като Садруддин Даштаки и Джалал Дауани изказват подобни похвални слова. Неговият коментар на *„Градината на мистерията“* е едно обширно и наситено произведение на персийски език, което, преди малко казахме, има достойнствата на една Сума. Той е озаглавен *„Ключовете на чудото при тълкуването на „Градината на мистерията“* (*„Мафатих ал-иджаз фи шарх-е гулшан-е раз“*). Авторът е оставил освен това един трактат по геомансия и един *диуан* с мистични поеми, съдържащ около пет хиляди двустишия.

Шамс Лахиджи винаги носел черни дрехи. Когато шах Исмаил го попитал за причината, отговорът, който дал, изцяло отнасяйки се към драмата при Карбала и траура на шиитските сърца, който ще продължи до свършека на това

време, разкрива значението на символизма на цветовете, разполагащ се в линията на метафизиката на фотизмите на школата на Наджмуддин Кубра. Темата за „черната светлина“ (*нур-е сиях*) играе голяма роля в неговия коментар, а следствията от това отиват твърде далеч. Както вече го е отбелязвал Наджмуддин Дайех Рази, *coincidentia oppositorium*, също посочена, обявява чрез една реминисценция на зороастрийския маздеизъм, че Светлина и Тъмнина са положени *ab initio* и едновременно, а не че Тъмнините започват да бъдат в резултат на едно посредствено и произтекло творение. Оттогава класическият проблем за метафизиката на битието се оказва надхвърлен, давайки първенство на произхода ту на същността, ту на съществуването. Така метафизиката на шейх Ахмад Ахсаи ще положи едновременността *ab initio* на съществуването и на същността, но това е, което Молла Хади Сабзавари енергично ще отхвърли. Тук също метафизиката на суфизма е в центъра на големите проблеми.

10. Абд ал-Карим Гили

Досега се знае съвсем малко от биографията на този твърде важен теософ-мистик. Името на Абд ал-Карим Гили или Гилани (формите Джили, Джилани са арабизация на името) разполага неговия семеен произход от иранската провинция Гилан (както преди този на Шамсуддин Лахиджи). Споменава се също, че той произхожда от Абд ал-Кадир Гили или Гилани (умира през 560/1164–1165 г. или 562/1166–1167 г.) – основател на суфийското братство *кадирия*. Абд ал-Карим говори за него като за „нашия шейх“ – нещо, което предполага принадлежността му към братството. Той самият ни съобщава, че живял в Йемен при своя пряк шейх Шарафуддин Исмаил Джабарти и че пътувал до Индия. Изглежда той е напуснал този свят през 805/1403 г. Оставил е двайсетина произведения, все още неиздадени (в процес на издаване и изследване), а освен това значителен

брой вероятно е бил загубен. Едно от неговите големи произведения („*Ан-намус ал-аазам*") трябва да е съдържало четирийсет трактата; изглежда, че от тях са оцелели само една дузина (най-малко то никога не е било довършено). Но произведението, което е създало досега неговата общоизвестност, има за заглавие „*Съвършеният Човек*" („*Китаб ал-инсан ал-камил*"; едно посредствено негово издание беше направено в Кайро преди около двайсет и четири години през 1304 г. от хиджра).

Съвършеният Човек (*anthropos teleios*) отразява като огледало не само природните сили, но и Божествените сили. Това огледало (*speculum*) е мястото на „умозрителната" теософия. С пълно право припомнихме по този повод *anthropos genikos*, родовия човек на Филон (небесният човек като *summun genus*, земният човек като *summa species*). Гили| изповядва теомонизма на Ибн Араби (*уахдат ал-уджуд*). Единствената Същност, към Която се отнасят Имената и Качествата, има две лица: чистото Битие, Което е Божественото Битие (*хакк*), и битието, свързано с небитието, което е светът на тварните същества (*халк*). Чистата Същност се облича с качества само през време на Своите теофании. От тази гледна точка има разлика между Същността и Качествата; все пак накрая двете са едно, както водата и леда. Светът на явленията тук е теофанният свят; той също изобщо не е една илюзия, а наистина съществува, тъй като е именно теофанията, другото Себе на Абсолюта. От тази гледна точка няма реална разлика между Същността и Качествата: битието е идентично с мисълта. В съгласие с Ибн Араби Гили може да напише: „Ние сме, самите Ние, Качествата, чрез които описваме Бога." (В своите *хадиси* Имамите на шиизма заявяват: „Ние сме Имената, Качествата...", давайки така имамитска основа на умозрителната теософия.) Съвършеният Човек е космическата мисъл, микрокосмосът, в който са събрани всички Качества: в него Абсолютът става съзнателен за самия Себе Си. Теофаниите се представят в три фази: теофанията на Единството (епифания на Имената, с Които се съединява Съвършеният Човек); теофанията на

Ipseite или епифания на Качествата; теофанията на Божествената *Egoite* или епифания на Същността. В този случай Съвършеният Човек е достигнал своята пълна реалност, Абсолютът се е завърнал при самия Себе Си. Във всяка епоха има Съвършени Хора, които са епифанията на чистата метафизична Мухаммадова Реалност (*хакика мухаммадия*), Мухаммадовия Логос или вечната пророческа Реалност.

Това последно предложение основава една умозрителна профетология, произхождаща в действителност от шиитската профетология и възпроизвеждаща главните черти на първоначалната юдео-християнска профетология (темата за *Verus Propheta*). Няколкото предхождащи реда ще дадат да се разбере, на свой ред, защо тук бяха припомнени в общия очерк „умозрителните теолози" от „хегелианската десница" от началото на XIX век. Има, разбира се, тази разлика, че Йоанският Логос тук е възприет според същия тип както христологията на Арий. Тоналността на книгата на Гили се характеризира освен това с един драматичен символизъм, свойствен на всички гностици. Това е една епопея на Духа, една „повествователна метафизика". Тя разказва как Странникът, който е Духът, се завръща от дългото си изгнание и от пленничеството си в страната Юх и прониква в обширния град, където Хидр (Хадир) царува над „хората на невидимото". Има дълбоки сходства между Гили и Ибн Араби; те не изключват различията (можем да ги забележим във връзка с теорията за теофаниите). В настоящото състояние на изследванията би било преждевременно да определим и едните, и другите.

11. Ниматуллах Уали Кермани

Това име е неотделимо от историята на шиитския суфизъм в Иран от седем века. Амир Нуруддин Ниматуллах е роден през 730/1329–1330 г. в семейство на сайиди, отнасящо родовата си линия към петия Имам Мухаммад ал-Бакир (115/733 г.). Той бил на двайсет и четири години, когато направил поклонението в Мека, където престоял седем години и станал един от основните ученици на шейх Абдуллах ал-Яфии (768/1366–1367 г.). Живял последователно в Самарканд, Херат, Язд; радвал се на благоволението на Шахрух, сина на Тамерлан, и накрая се установил в Югоизточен Иран, в Махан, близо до Керман, където преминали последните години от живота му и където учениците му били многобройни. Той умрял на 22 раджаб 834/5 април 1431 г., на повече от стогодишна възраст. Вярно е, че някои източници определят датата на кончината му между 820/1417 г. и 834/1431 г. Освен един *диуан* (сборник) с мистични поеми той е оставил стотина малки съчинения, чиято съвкупност обхваща хиляда страници. Тъй като са в ход на издаване, все още не можем да предложим методичното им подреждане, необходимо за нахвърлянето на един синтез.

Тези кратки произведения непрестанно разглеждат някаква обичайна тема в мистичната теософия (около коранически стих, *хадис* на Имамите, откъс от Ибн Араби и т.н.) и предимно се посвещават на някакъв мотив, присъщ на дванайсетния шиизъм (дванайсетият Имам, *уалая* като чиста Божествена любов, сакрализираща светите Имами и която е езотеричното на пророчеството). „Езотеричното на *уалая* съдържа Същностното Единство, което е абсолютният *Absconditum*. Но многообразието на знанията е нивото на вечните същности, тъй като вечно Проявения е прикрит от многообразието. Вечните същности са формите на Божествените Имена на нивото на познанието, тъй като епифанията на Божествените Имена и Качества по отношение на техните свойствени особености постулира умножението на Имената".

Махан днес е свято място за иранския суфизъм, посещавано от безброй поклонници. Ниматуллах е почитан като царя (*шах*) на дервишите; той е „Шах Ниматуллах Уали". По-нататък ще видим това наименование да се разпространява в неговото братство – братството *ниматуллахи*, с което имат връзка повечето от шиитските *тарикат*, съществуващи в Иран в наши дни. Другата група е тази на *захабиите.*

12. Хуруфии и бекташии

За жалост тук можем да покажем само някои черти на школата на хурифиите, т. е. на адептите, практикуващи „философската наука на буквите" (*илм ал-хуруф*); за нея може да се говори като за метафизична алгебра, чиято представа и методи са същите, каквито познаваме в еврейската кабала. С право може да се каже, науката за философската азбука и аритмософията са представени от началото; преданието приписва тяхното установяване в исляма на шестия Имам Джафар ас-Садик и век след век се открива тяхната следа при по-голямата част от нашите мистични теософи. Но когато се говори за школата или за „сектата" на хуруфиите, се има предвид особената школа, която дължи основаването си на Фазлуллах от Астарабад – личност с трагична съдба, когото Тамерлан заповядал да екзекутират през 804/1401–1402 г. Неговото учение поставя на върха на степените на битието степента на Словото като интимната, езотерична основа на битието и на съществата. Необходимо е Словото да се произнесе, за да се разкрие това езотерично и за това е нужно едно „взаимно сблъскване". Но явлението на тази фундаментална звучност не е извън нещата и взаимоотблъскващите се същества; тя произтича от вътрешността, от езотеричното на съществата и нещата.

Като вече формирана школа, изглежда, че хуруфийската „секта" бързо е изчезнала. От Персия тя преминала в Турция, където дервишите-бекташии станали представителите и пазителите на нейните доктрини. Братството на бекташи-

ите води началото си от Хаджи Бекташ (738/1337–1338 г.) и неговата роля, въпреки ужасните преследвания, била наистина значителна в духовния и културен живот на древна Турция чак до първата третина на този век. Но братството е съблюдавало един строг езотеризъм, който не е улеснил изучаването на неговите доктрини, в които преоткриваме силен отпечатък на неоплатонизма и възприятие на основните неща от дванайсетния шиизъм. Ще отбележим връзката между изучаването на символизма на чертите на човешката физиономия и най-изумителните постижения на калиграфията. Тук също се предлага една неизчерпаема мина за феноменологията на символичните форми.

13. Джами

Символични форми ни предлага също поетичната част от творчеството на Молла Нуруддин Абдуррахман Джами, иранец от Хорасан, роден в Джам през 817/1414 г., който след дълги пътувания (две поклонения в Машхад, в Мека, престои в Багдад, Дамаск и Табриз) се установил в Херат, където завършил живота си през 898/1492 г. „Той бил един от най-забележителните гении, които Персия ражда, защото бил едновременно голям поет, голям учен и мистик“ (Е. Г. Браун). Той принадлежал към суфийското братство *накшбандия*, имал за шейх Садуддин Мухаммад Кашгари – ученик и приемник на Хауаджа Бахауддин Накшбанд (790/1388 г.) – основател на братството.

Съвкупното му творчество е от интерес за метафизиката на суфизма. Има големи трактати в проза, сред които един коментар на *„Ламаат“* (*„Блясъци“*) от прочутия Фахруддин Ираки (ум. ок. 698/1289 г.) – малък трактат, който Ираки съставил по повод уроците на Садруддин Куняуи, когото слушал в Коня. Ираки бил типичен странстващ дервиш (*каландар*) без грижа за доброто си име, единствено внимателен към човешката красота като огледало на вечната красота. Джами съставил освен това голям сборник с биогра-

фии на суфии (*„Нафахат ал-унс“*, *„Диханията на Божествената близост“*). Неговите *opera minora* съдържат коментари на Ибн Араби и на Садруддин Куняуи. По липса на издания и предварителни изследвания един съвкупен очерк все още е труден. Поетичното му творчество съдържа главно една „хепталогия“ (*„Хафт авранг“, „Седемте Трона“*). От седемте части, които я съставят, тук трябва специално да споменем три мистични епопеи: *„Юсуф и Зулайха“*; *„Маджнун и Лайла“* (Тристан и Изолда на персийската мистична епопея); *„Саламан и Абсал“*. От тази последна символична история съществуват две версии: едната, която е на Авицена и която познаваме чрез едно резюме на Насируддин Туси, и другата, която е с херметически произход. Херметическата, а не Авиценската версия, е, която Джами е оркестрирал в една дълга поема.

14. Хусайн Кашефи

Хусайн Уаиз Кашефи (910/1504–1505 г.) бил голям ирански проповедник и духовник на епохата. Той е оставил трийсетина произведения, разглеждащи различни въпроси на мистичната теософия – сред тях един голям мистичен коментар на Корана и един *панегирик „Градината на мъчениците“* (*„Раудат аш-шухада“*), коментиращ гоненията, на които са били подложени пророците и Имамите, особено драмата при Карбала. Все пак, макар че персийският гений се отличава по-скоро в метафизиката и мистиката, отколкото в етиката, западните ориенталисти са се интересували през последния век най-вече от енциклопедията на практическата философия (*„Ахлак-е мухсини“*), съставена от Хусайн Кашефи, която се нарежда след два други подобни образци, съответно произведението на Насируддин Туси (*„Ахлак-е насири“*) и на Джалалуддин Дауuани (*„Ахлак-е джалали“*).

Но, ако го споменаваме тук, това е главно заради едно голямо произведение – *„Футууат наме“*, в което той разглежда в дълбочина темата, която по-горе посочихме по по-

вод на произведението на Умар Сухраварди, именно *футууа* – духовното рицарство и другарство. Той повтаря накратко съвкупността от сведенията, с които традицията разполага, за да бъде представено това характерно за ислямското общество явление. Идеята за *футууа* се показва като същностна, свързана с отношението между пророческата мисия и имамската харизма (*уалая* като езотеричното на пророчеството), такава каквато си я представя шиизмът. В този аспект, *футууа* е започнало със Сет, сина и Имама на Адам, „първия суфи", в чиято личност *футууа* все още не се отличава от *тарика*, т. е. от мистичния път или суфизма (ако тук се замислим за ролята на Сет при гностиците, за отъждествяването на Сет с Агатодаймон на херметистите, ще доловим далечни резонанси). Когато хората нямали повече силата да носят наметалото (*хирка*) на суфизма, Авраам бил този, който учредил *футууа* като различно от суфизма. В личността на Авраам пророческата мисия отсега нататък е уподобена на една рицарска служба. Пресичайки отново цикъла на пророчеството и цикъла на *уалая, футууа* определя точно периодизацията на историософията. Цикълът на пророчеството е имал за учредител Адам; за полюс – Авраам; за Печат, приключващ цикъла, Пророка Мухаммад. Цикълът на *футууа* е имал за учредител Авраам; за полюс – първия Имам; за Печат – дванайсетия Имам, Имама на Възкресението, Очаквания (*мунтазар*), понастоящем невидим. Тъй като *футууа* е наброявало членове сред всички общности на Книгата (*ахл ал-китаб*), Авраам е също бащата на едно духовно рицарство (*абу ал-фитян*), чийто езотеричен екуменизъм събира трите клона на Авраамитската традиция.

15. Абд ал-Гани Наблуси

Сирийският теософ и мистик Абд ал-Гани Наблуси (т. е. от Наплус, Самария), умира в Дамаск през 1143/1731 г., бил плодотворен писател, следващ линията на Ибн Араби (той е оставил един чудесен коментар на „*Фусус*" в два обемисти тома *in-quarto*). Творчеството му съдържа не по-малко от

сто четирийсет и четири заглавия, разглеждащи най-различни въпроси (неговият коментар на мистичните поеми на Ибн ал-Фарид е известен). Той е членувал едновременно в две суфийски братства – *маулауи* и *накшбанди*. Като ученик на Ибн Араби той трябвало да разгледа въпроса за теомонизма (*уахдат ал-уджуд*), който изисква добра философска подготовка, за да не се усеща липсата ѝ.

Това трансцендентално единство, обяснява шейхът, означава, че не-необходимото битие (*халк*, творението) изобщо не е независимо от Необходимото Битие (*хакк*, Божественото Битие) и не може да бъде извън Божието Битие. Те са различни едно от друго, но битието, чрез което двете съществуват, е едно. Докато съществуването на Божественото Битие е тъждествено на самата Си Същност, то битието, което има начало, което започва да бъде, съществува чрез това съществуване, което е тъждествено на същността на Необходимото Битие. Но нито Необходимото Битие е тъждествено на същността на битието, което има начало, нито пък това битие е тъждествено на самата същност на Необходимото. Самото единствено „съществуване“ принадлежи, чрез самото себе си, на Необходимото Битие; то принадлежи, чрез Необходимото Битие, на не-необходимото битие. При първото то единствено е необусловено; при второто то е обусловено. Бихме пожелали едно пълно издание на произведенията на Наблуси, както и едно съвкупно изследване, скоро да се появят на бял свят.

През същата епоха отбелязваме в Османската империя, творчеството на Рагиб Паша (1176/1763 г.) – „велик османски везир от 1756 до 1763 г.; притежател на прекрасна библиотека, той ни е оставил сборник с интересни бележки върху главните проблеми на ислямската култура“ (Л. Масиньон).

16. Нур Али-Шах и подновяването на суфизма в края на XVIII век

На друго място вече подчертахме парадоксалното положение на шиизма, задължаващо езотеристите, изповядващи интегралния шиизъм да прилагат една строга „дисциплина на аркана“ спрямо онези от своите едноверци, които се ограничават с буквалната и екзотерична религия. Тази дисциплина е може би все още по-ефективна, когато се практикува извън всякаква принадлежност към суфийски орден, всеки външен знак тогава изчезва. Нещо повече, от началото на сафавидската династия, която носела записана в името си следата на суфийския си произход (Сафиуддин Ардабили), се извършило едно политическо заразяване и заедно с него едно отпускане на духа и нравите на суфизма до такава степен, че думите *тасавуф* и *суфи* станали подозрителни и оттогава насетне се предпочело да се говори за *ирфан* (мистична теософия) и за *урафа* (мистични теософи). Така големият философ Садра Ширази, който във вътрешния си живот бил един „суфи“, бил длъжен да напише книга срещу цяла една група разпуснати и невежи суфии. Освен това трябва да се държи сметка за вече посоченото положение: един духовен шиит има съзнанието, че още сега е влязъл в мистичния път поради своята привързаност към следването на цялостното учение на светите Имами, без да е необходимо да се присъединява към някой сформиран суфийски *тарика*. В този аспект може да има *тарикат* (пътища), които се предават от човек на човек, от ухо на ухо. Това не оставя нито веществени, нито архивни следи. Накратко, тогава благодарение на онези, които тук ще бъдат назовани в следващата глава, все още е имало цялостен философски и духовен живот; иранският суфизъм в края на сафавидския период е в дълбок упадък, характеризиран от отслабването и разпадането на всеки сформиран *тарика*. Почти нямало повече от няколко суфии от ордена *нурбахши* в Машхад и няколко от ордена *захаби* в Шираз.

При тези обстоятелства един дервиш или суфи *ниматуллахи* от Индия – Масум Али, слязъл на брега на Фарс (Персида) и се установил със семейството си в Шираз между 1190/1776 г. и 1193/1779 г. Той бил посетен от Индия от духовния си учител шейх Шах Али Риза Даккани с цел да възстанови в Иран братството *ниматуллахи*, което дължи името си, разбира се, на Шах Ниматуллах Уали, а чрез Мааруф Кархи (200/815–816 г.) началото му може да бъде върнато до осмия Имам на шиитите – Имам Али Риза (203/818 г.). Маасум Али-Шах довел до успешен край начинанието за духовно съживяване. Тук отново се намесила една голяма фигура в историята на иранския суфизъм – Нур Али-Шах.

Нур Али-Шах, роден в Исфахан през 1170/1756–1757 г. или 1172/1759 г., бил син на Файд Али-Шах (Мирза Абдул-Хусайн), самият той син на Молла Мухаммад Али, Имам Джумах от Табас – голям оазис в североизточната част на централната пустиня. Отгласите на *съживяването*, предизвикано от идването на Масум Али Шах, стигнали чак до Исфахан; баща и син решили да заминат заедно за Шираз, където станали духовни братя един другиму, присъединявайки се към *тарика* на Масум Али-Шах. Според всичко, което се разказва, изглежда, че личността на Нур Али-Шах, известен с красотата си, била обаятелна. Ентусиазмът и верността на учениците, уви!, били изравнени от настървената омраза на набожни люде и екзотеристи (*ахл-е захир*). Нур Али-Шах умрял и бил погребан в Мосул през 1212/1797–1798 г. точно на четирийсетгодишна възраст. Ще споменем, че той се оженил за сестрата на Раунак Али-Шах, която била жена, надарена с големи духовни и поетични способности; тя самата съставила един *диуан* с поеми под псевдонима Хайати.

Творчеството му съдържа дванайсетина произведения, сред които се отличава необятната персийска рапсодия, озаглавена „*Джаннат ал-уисал*“ („*Раят на мистичното единство*“), обхващаща хиляда двеста и дванайсет големи страници *in-8* в неотдавнашното издание. В тази монументална творба са представени и разгледани по един твърде характерен за автора (или за авторите) начин големите теми на те-

ософията и опитната мистика на суфизма. Произведението е трябвало да съдържа осем тома (символи на „осемте врати" на Рая), но в действителност останало недовършено. Нур Али-Шах умрял още преди да е довършил третия том. Неговият зет и приемник Раунак Али-Шах (умрял през 1225/1810 г. или 1230/1814–1815 г.), който продължил творбата, довършил том III и съставил том IV и V. На свой ред, Низам Али-Шах Кермани (1242/1826–1827 г.) съставил том VI и VII. Някои членове на братството са били твърде продуктивни писатели. Музаффар Али-Шах (1215/ 1800–1801 г., в Керманшах) е написал, между другите, един трактат, озаглавен *„Маджма ал-бихар"* (*„Мястото на сливане на моретата"*), където се сливат учението на Ибн Араби и това на шиитските *хадиси*, най-много натоварени с гносис; един *„Кибрит ал-ахмар"* (*„Философският камък"*), един *„Бахр ал-асрар"* (*„Океанът на мистичните тайни"*) и т.н. Той имал в Керман за ученик Муштак Али Шах, който починал като мъченик за суфизма (1206/1791–1792 г.) при едно народно вълнение.

През първата половина на XIX век в Шираз се установил един дервиш, който под псевдонима Сайаф също съставил една необятна рапсодия, чието заглавие напомня това на Нур Али Шах: *„Канз ал-асрар уа джаннат ал-уисал"* (*„Съкровището на мистичните тайни и Раят на обединението"*). Произведението е колосално: около три хиляди страници в неотдавна отпечатаното издание. То покрива в дванайсет тома цялото поле на мистичния гносис; това са *хадисите*, произхождащи от един от Имамите, които найчесто служат като лайтмотив за въвеждане на коментара в стихове. Произведението било завършено през 1260/1844 г.

Един друг Масум Али-Шах, роден в Шираз през 1270/1853–1854 г., умрял през 1344/1925–1926 г., е оставил сред другите си творби обширна обща енциклопедия на суфизма на персийски език (*„Тараик ал-хакаик"*, три големи тома в неотдавнашното издание).

Важно е тук поне да споменем Сафи Али-Шах, роден в Исфахан през 1251/1835–1836 г. Той пребивавал в Индия

преди да се установи в Техеран, където, обграден от многобройни ученици, умрял през 1316/1898–1899 г. Влиянието му върху иранското общество от епохата било значително. Сред другите произведения той е оставил един монументален мистичен *тафсир* в стихове на Корана (осемстотин трийсет и шест страници *in-folio* в изданието от 1318 г. от хиджра/1950 г.). *Тарика* на Сафи Али-Шах е все още твърде жизнен и в наши дни. Ще споменем също Султан Али-Шах (1327/1909 г.) от Гунабад, в Хорасан, който бил наследен от сина си Нур Али-Шах II (1337/1918–1919 г.), чието влияние било огромно, а творчеството – значително. Гунабад е все още и днес главното място на едно обширно разклонение на суфизма, което прониква всички слоеве на иранското общество. Тук бихме споменали няколко други шейхове *ниматуллахи*. В наши дни *ханках-е ниматуллахи* в Техеран има за „полюс" д-р Джавад Нурбахш с една изумителна активност. Под негово ръководство *ханках* беше реконструирана и уголемена до размерите на един суфийски университет (библиотека с ръкописи, музей по калиграфия и т.н.). Д-р Нурбахш увеличи публикациите на стари текстове и основа през тези последни години около петдесет нови *ханках* в целия Иран; към авторитета на шейх-суфи той прибавя компетентността си на лекар-невропсихолог, отлично осведомен за параметрите на психоанализата.

17. Захабии

Както съобщихме по-горе, суфийският орден *кубрауия* се разделил на две разклонения след смъртта на Сайид Али Хамадани. Неговият ученик Хауаджа Исхак Хуталлани бил посочен за приемник на Сайид Мухаммад Нурбахш (795/1390–869/1464 г.). За съжаление Мир Шихабуддин Абдуллах Барзишабади отказал да го признае. Оттогава съществуват две различни линии: тази на *нурбахшия* и тази на *захабия.* Представителите на последната наблягат на духовния си произход, който, чрез Мааруф Кархи (200/815–816 г.), ги отнася (както ниматуллахите) към осмия Имам – Имам Али Риза (203/818 г.). Техният дванайсетен шиитски ентусиазъм е осезателен в изложенията им на метафизиката на суфизма.

Особено трябва да споменем захабийския шейх Наджибуддин Риза: произхождащ от Табриз, той се установил в Исфахан, където умрял през 1080/1670 г. при управлението на шах Сулайман (1666–1694 г.). Две негови важни произведения са били публикувани: *„Нур ал-хидая“* (*„Светлината на духовното напътствие“*) и *„Саб ал-масани“* (*маснауи* относно дванайсетия Имам). Два центъра на захабийски публикации са особено активни: в Шираз и в Табриз. В Шираз са били публикувани произведенията на шейх Ага Мирза Абу ал-Касим, известен по-скоро с почетните си прозвища и литературни псевдоними, „Баба-йе Ширази“ или „Раз-е Ширази“ и който бил заместен от сина си Маджд ал-Ашраф (1264/1848–1330/1912 г.). На него дължим, между другите, два важни трактата за мистичната теософия. Единият е коментарът на известната гностична проповед, приписвана на първия Имам (*„Хутбат ал-баян“, „Проповед на великата декларация“*). Другият, озаглавен *„Манахидж ануар ал-марифа“* (*„Пътищата на светлините на гносиса“*), е коментарът на трактат, приписван на шестия Имам Джафар ас-Садик, *„Мисбах аш-шариа“* (*„Светилникът, огряващ буквалната религия“*). В Табриз започнало публикуването на произведени-

ята на един от неговите ученици – Мирза Абд ал-Карим Райезуддин Ширази или с името му в *тарика* „Аджубех Ариф Али-Шах“ (1299/1882 г.), между които и едно ценно изследване върху *„Розовата градина на мистерията“* на Махмуд Шабестари. Той е оставил значително ръкописно творчество, съдържащо четирийсет и едно заглавия. Шамсуддин Парвизи се е заел да ги публикува.

Тези няколко страници би трябвало да са дали идея за суфизма и неговата метафизика; несъмнено те също би трябвало да са подсказали по-добре огромните задачи, които остават да се довършат. Това е впечатлението, което бихме искали да създадем и в следващата глава.

III
ШИИТСКАТА МИСЪЛ

1. Насируддин Туси и шиитският „*калям*“

Съществува шиитски *калям*, като думата означава този метод на умозаключително изложение, който поставя средствата на диалектиката, наследена от гръцките философи, в служба на религиозните понятия, представени от Корана и *хадисите* (преданията). Невъзприемчивият *мутакаллим* представлява типично екзотеричния теолог. Все пак една и съща религиозна тема може да бъде разглеждана от екзотеричната гледна точка на *калям*; тя може също да бъде разработена с всички средства на мистичната теософия, за която метафизиката на суфизма току-що ни предложи забележителни примери. Един и същ мислител може да обединява едновременно способностите на *мутакаллим* и тези на философа и на мистичния теософ, който не може да се задоволи с разискването на понятията. Такова е най-обичайното състояние в шиизма; за него можем да намерим едно първоначално доказателство в самото учение на светите Имами. Насируддин е един такъв примерен случай за това.

Човек с универсален гений (неговата библиография съдържа около осемдесет заглавия) – такъв, какъвто го допуска културата на епохата, Хауаджа Насир (Учителя Насир – форма, под която името му най-често е цитирано) е роден в Тус, в областта Хорасан, на 11 джумада ал-аууал 537/18 февруари 1201 г., и умира в Багдад на 18 зу ал-хидджа 672/26 януари 1274 г. Младежките му години били изпълнени с приключения; той бил на служба при исмаилитските принцове в Кухесатан, което обяснява престоя му в укрепения замък Аламут и съставянето на един исмаилитски трактат, както ще споменем по-нататък. Положението било опасно, когато монголите завладели Аламут (654/1256 г.), но

Хауаджа Насир се измъкнал много умело от него – дотам, че станал съветник на Хулагу хан и бивайки близо до него се застъпил за шиитите имамити и спестил на последните много ужаси при завземането на Багдад (656/1258 г.). Именно той убедил впоследствие монголския владетел да построи голямата обсерватория в Марагех в Азербайджан.

Хауаджа Насир бил математик и астроном (той коментирал *„Елементите"* на Евклид, *„Almageste"* на Птоломей, съставил трактат по въпросите на оптичната геометрия и физиология). Във философията той съставил във вид на коментар едно изследване върху *„Ишарат"* на Авицена, което четири века по-късно Абдурраззак Лахиджи считал за най-добрия трактат за авиценизма изобщо. Хауаджа Насир се заел да защити Авицена от Фахруддин Рази, така както сторил същото в един специален трактат, написан в отговор на Шахрастани. Можем да кажем, че, ако за разлика от твърде рано изчезналия латински авиценизъм, иранският авиценизъм е продължил до наши дни, Насир Туси е бил първият борец за него. В шиитската теология неговите главни произведения са *„Таджрид ал-акаид"* (*„Освобождение на въпросите на вярата"*), *„Кауаид ал-акаид"* (*„Основите на въпросите на вярата"*), *„Фусул"* (*„Глави"*, на персийски език). В тях са систематизирани големите теми на шиитската мисъл (Имамат, дванайсетият Имам и т.н.). Първите две са били обект на около седемдесет изследвания и коментари през вековете и би било неотложно да им се направи списък, анализ и история. Творчеството и духовният облик на Хауаджа Насир намират своя венец не толкова в практическата философия (трактатът, озаглавен *„Ахлак -е насири"*), колкото в един суфизъм така дълбоко мистичен, колкото шиитски, изложен в малкия трактат *„Аусаф ал-ашраф"* (*„Характеристика на благородните души"*). Шиизмът, резюмиращ нормите на иранското религиозно съзнание, от друга страна, философията, която умира в останалата част на *дар ал-ислям* (дома на исляма), но продължаваща да бъде силна в иранските школи, разбираме, че Хауаджа Насир е „водещата фигура" на шиитската мисъл.

Сред най-близките ученици и хора на Хауаджа Насир подобава да споменем Камалуддин Майсам Бахрани (678/1279–1280 г.). Едно традиционно твърдение разказва, че във философията той бил ученик на Насир Туси, а последният пък негов ученик в каноничното право (*фикх*). Той бил освен това един от учителите на Аллама Хилли (вж. по-нататък). На него дължим петнайсетина произведения (техните ръкописи все още дори не са уточнени), някои от които засягат проблемите на имамата на Имамите на шиизма. Той е известен най-вече със своя двоен коментар (повече от двайсет тома) върху сборника от разговори, проповеди и писма на първия Имам Али, озаглавен „*Нахдж ал-балага*". Майсам Бахрани бил един от тези шиитски мислители, които обединяват *калям*, философията и мистиката (*ирфан*). Хайдар Амоли го поставя в числото на истинските философи, които са наследниците на пророците и не могат да се задоволят с екзотеричното знание.

„Сред тях бил съвършеният шейх Майсам ал-Бахрани, който в двойния си коментар – голям и малък, върху „*Нахдж ал-балага*" предпочитал вместо методите на учените и ерудитите във философията тези на гностиците-теомонисти, които водят своето начало и наметало (*хирка*) от първия Имам. Също така в своя коментар на сборника с изказванията на първия Имам, озаглавен „*Centiloquium*", той изповядва, че истината, в която няма никакво съмнение, е пътят на теомонистите сред хората на Бога, наречени суфии".

Най-прочутият ученик на Хауаджа Насир бил несъмнено Аллама Хилли (пълното му име: Джамалуддин Абу Мансур Хасан ибн Юсуф ибн Мутаххар ал-Хилли), роден през 648/1250–1251 г. в Хилла и умира там през 726/1326 г. Той имал, сред другите, за учители Катиби (Дабиран) Казвини и Майсам Бахрани. Като същия и като Хауаджа Насир той бил съвременник на монголската вихрушка и играл подобна роля като тази на своя учител. Според свидетелството на шиитските историци, неговото влияние било решаващо по време на дискусите, на които Олджайту поканил главите на различните религиозни изповедания; силата на неговите от-

говори повлияла така, че в този момент шиизмът бил признат за официална религия на Персия и могъл да излезе от нелегалност. Аллама Хилли бил плодотворен писател (неговата библиография съдържа около сто и двайсет заглавия; някои от неговите произведения са публикувани; за другите, все още се издирват техните ръкописи).

Както споменахме преди, едно от неговите произведения върху понятието за шиитския имамат („*Минхадж ал-карама*") е било обект на ожесточена сунитска атака от страна на Ибн Таймия. Освен няколко трактата по канонично право Аллама е установил една систематизация на науката за преданията (*хадис* и *ахбар*), чиито принципи ще бъдат заимствани по-късно от *усилиун* и *ахбариун*. В *калям* той е дал коментар („*Ануар ал-малакут*") на един от най-първите трактати, създадени от един от най-древните имамитски *мутакаллимун* (Абу Исхак Ибрахим Наубахти, ум. ок. 350/961 г.). Така също той е коментирал двата трактата на Хауаджа Насир, споменати по-горе („*Таджрид*" и „*Кауаид*"), а неговите коментари са били четени и препрочитани, изучавани и коментирани от поколения изследователи. Той е дал резюме на обширния коментар на своя учител Майсам Бахрани върху „*Нахдж ал-балага*". Разгъвайки едновременно средствата на човек на *калям* и на философията, той е направил изследвания върху „*Ишарат*" („*Насоки*") и „*Шифа*" („*Изцеление*") на Авицена; едно есе за разрешаване на трудностите (*хилл ал-мушкилат*) на „*Талуихат*" („*Книга на разясненията*") на Сухраварди; един сравнителен трактат (*танасуб*) между ашаритите и софистите; два енциклопедични трактата: „*Скритите тайни*" („*Ал-асрар ал-хафия*") във философските науки (собственоръчно подписан в Неджеф) и „*Пълното обучение*" („*Таалим тамм*") върху философията и *калям* и т.н. Той подлага на съмнение принципа *Ex Uno non fit nisi Unum* (от Единния произтича само Единния), както го е правил неговият учител Насир Туси, вдъхновявайки се от Сухраварди; той допуска едно вътресубстанциално движение, което провъзгласява теорията на Молла Садра.

Накратко, ако творчеството му все още очаква детайлни

изследвания, предшествани от една цялостна монография, отсега можем да кажем, че примерът и книгите му са били решаващи, за да бъде философията „при себе си" в шиизма и за да я предпазят срещу атаките на докторите на екзотеричния Закон.

Дълга е линията, произлязла от Аллама Хилли, водеща ни до трагичното противопоставяне на шиитския *калям* и сунитския *калям* в личността на трима души, които шиитската номенклатура посочва със същото почетно име *шахид* (мъченик), т. е. умрели като истински свидетели за делото на светите Имами. *Шахид-е ауал* – „първомъченикът", бил шейх Шамсуддин Мухаммад, който през 751/1350 г., на седемнайсетгодишна възраст, станал ученик на Фахрул-Мухаккикин, сина на Аллама Хилли. Той е оставил двайсетина произведения и бил екзекутиран в Дамаск през 786/1384 г. *Шахид-е сани* – вторият мъченик, е шейх Зайнуддин ибн Али, ученик на учениците на Аллама Хилли (от шесто поколение); той е оставил едно твърде обширно творчество (около осемдесет заглавия) и бил екзекутиран в Истанбул през 966/1558–1559 г. по заповед на султан Селим II. Общопризнат сред всички е Кази Нуруллах Шущари, чието семейство води произхода си от четвъртия Имам Зайн ал-Абидин. Философ и *мутакаллим*, математик и поет, той е оставил седемдесет произведения, най-известното от които, на персийски език, е голямата книга *„Маджалис ал-муминин"* (*„Събранията на вярващите"*), даваща в дванайсет глави кратки бележки за видните шиити от всички категории (философи, теолози, суфии и т.н.). Той участвал в непрестанното движение между Индия и Иран, което се извършвало по време на великодушната реформа на шах Акбар – могулския владетел на Индия (1556–1605 г.). Пребивавал известно време в Лахор.

Един сунит-ашарит – Фазлуллах ибн Рузбехан Исфахани, отправил остри нападки срещу един от трактатите на Аллама Хилли (със заглавие *„Нахдж ал-хакк уа кашф ас-сидк"*, *„Проправеният път към истината и разкриване на искреността"*) Произведението на Фазлуллах било озагла-

вено *„Ибтал ал-батил“*, *„Книга, в която се унищожава грешката“*. Нуруллах му отвърнал с един обширен отговор (петстотин страници *in-folio*), озаглавен *„Ихкак ал-хакк“*, *„Книга, в която се възстановява правото на истината“*. Книгата била отхвърлена от видните сунити; Джахангир (1605–1628 г.) – наследникът на шах Акбар, призовал на съд автора; Нуруллах бил осъден и подложен на жестоко мъчение през 1019/1610–1611 г.; така той станал *шахид-е суввум*, третият мъченик. Произведението, озаглавено *„Ихкак ал-хакк“*, съдържа юридическа част, но също и една обширна и изобилна философска част. Когато припомняме заедно с атаката на Ибн Таймия и тази на Фазлуллах ибн Рузбехан срещу Аллама Хилли, намесата на Нуруллах Шуштари и неговия трагичен край, ще разберем, че всичко това би заслужавало едно задълбочено общо изследване, по липсата на което този важен раздел от ислямската философия може да остане само алюзивен.

Тук ще споменем Ибн Юнус Набати Амили (877/1472–1473 г.). Той е шиитски философ, чиято репутация се дължи главно на две големи произведения, едното върху имамата (*„Китаб ас-сират ал-мустаким“*, *„Книга за правия път“*), другото, озаглавено *„Отворената врата към казването за душата (нафс) и духа (рух)“*. Това е произведение, което Маджлиси цитира сред източниците си в голямата си енциклопедия на шиитските *хадиси*, *„Бихар ал-ануар“*. Ибн Юнус е писал други трактати върху логиката, *калям*, имамата, Божествените Имена.

Накрая, има един твърде оригинален философ, Афзалуддин Кашани, когото подреждаме тук не защото е бил *мутакаллим*, а поради връзките му с Насируддин Туси, които в сегашното състояние на изследванията остават лошо дефинирани. Може би той е бил, според някои предания, неговият чичо по майка. Животът му се разполага в първите две трети на нашия XIII век, без да се знаят точните дати на рождението и смъртта му. Живял по времето на Хулагу хан и се говори, че играл при монголите същата благотворна роля като Хауаджа Насир; действително той успял да запази

града си Кашан от разрушаване.

Това, че бил в числото на приближените на Насир Туси, се удостоверява от две двустишия във възхвала на Афзалуддин. Установено е също, че *тауил,* символичната херменевтика на кораничните стихове и *хадисите*, направена от Афзалуддин, представяла някои исмаилитски реминисценции; това било в пълно съгласие с едно изявление на Хауаджа Насир, правещо алюзия за собствения му езотеризъм като произтекъл от един ученик на Афзалуддин. Философ и поет (с литературния псевдоним Баба Афзал), той е оставил творчество, написано изцяло на персийски език. То съдържа дванайсет трактата, от които ще споменем само *„Мадаридж ал-камал"* (*„Степените на съвършенството"*), прекрасно изложение на философската антропология; *„Джавдан-наме"* (*„Книга на вечното"*), може би най-оригиналната, където, след като разглежда себепознанието, философът разглежда началото и края на нещата като един „пролог и епилог в небето". Ще изтъкнем, че Афзалуддин е превел на персийски език *„Liber de pomo"* (псевдоаристотелев трактат) и *„Янбу ал-хаят"* (*„Изворът на живота"*) – херметичен трактат, съществуващ, от друга страна, на арабски език (издаден със заглавието на латинския превод *„De castigatione animae"*); някои успоредни пасажи може да са били открити отново в гръцкия текст на *„Corpus hermeticum"*. Този интерес към Хермес (отъждествен с Идрис, с Енох) вече известява едно сродство със Сухраварди, *шейх ал-ишрак.*

В критичната история на философите, която очертава в голямата си книга *„Джами ал-асрар"*, Хайдар Амоли изрично споменава Афзалуддин сред онези, които, след като са се задълбочили във философията и официалните екзотерични науки, са се върнали към „пътя на хората на Бога". Той казва: „Афзалуддин бил един от най-големите."

2. Исмаилитите

Произходът на исмаилитите и лайтмотивите на исмаилитската метафизика вече бяха изложени. В няколко реда припомняме главните факти: при смъртта на фатимидския халиф ал-Мустансир Би-ллах (487/1094 г.) в исмаилитската общност възникнала схизма относно наследника му. Първо, имало такива, които признали законността на Имам ал-Мустали; те продължили до наши дни стария фатимидски *даув* (призив). Но след убийството на халифа ал-Амир (524–1130 г.), последния Имам със звание, те практически са като шиитите-дванайсетници в период на окултация на Имама. Оттеглили се в Йемен, а през XVI век тяхната главна квартира била преместена в Индия, където са известни под името *бухрии*. Второ, имало такива, които останали верни на законността на Имам Низар; внукът на същия, спасен по чудо от верните адепти, бил отведен в укрепения замък Аламут, в Иран. Там на 8 август 1164 г. Имам Хасан, *аля зикрихи салям* (непрестанно описван с тези думи, със значението „Мир да е при споменаване на името му") провъзгласил Голямото Възкресение, което направило от исмаилизма един чист гносис, една чиста лична религия на Възкресението. Колкото до смисъла на това провъзгласяване, подходящо е *par excellence* тук отново да се каже: *Resurrectio non est factum historicum, sed mystericum liturgicum.* Почти век по-късно (1256 г.), укрепеният замък Аламут и другите исмаилитски укрепления в Иран били разрушени от монголите. Последният Имам – Рукнуддин шах, бил убит, но синът и потомците му оцелели под наметалото на суфизма, в Южен Кавказ в началото, после в Анджудан (между Хамадан и Исфахан). Това е линията на Имамите на реформирания исмаилизъм на Аламут, който продължил до наши дни, чак до Карим Ага-хан IV. Този клон е вкоренен главно в иранските центрове, върху високите плата на Средна Азия, в Индия, където неговите адепти са познати под името *ходжии*.

В тази схема е невъзможно да се схване положението на

исмаилизма по отношение на историята на философията. Литературата от Аламут е била затрита при разрушението на неговата библиотека. Създаденото оттогава е било твърде незначително, толкова неблагоприятни са били условията. Напротив, в разклонението на *бухриите* са се запазили цели колекции. Трагедията в очите на философа е тази: *ходжиите,* по-освободени, са готови да публикуват текстове, за да представят исмаилизма. За съжаление, всички текстове са притежание на *бухриите*, които продължават да съблюдават такава дисциплина на тайната, че от седемстотин и седемдесетте заглавия, преброени от покойния В. Иванов (включително друзки текстове), само няколко дузини произведения са били достъпни досега.

Разклонението *мустали* от края на Фатимидите е наброявало известен брой продуктивни автори отначало през периода, наричан неойеменски. Тук трябва да се ограничим с цитирането на имената на няколко големи йеменски *даи*, чиято главна работа се е състояла в оценяването на масивните Сборници на исмаилитските метафизика и имамология: вторият *даи* Ибрахим ибн ал-Хусайн ал-Хамиди (557/1162 г.); третият *даи* Хатим ибн Ибрахим; петият *даи* Али ибн Мухаммад ибн ал-Уалид (612/1215 г.), на когото дължим, между другото, едно масивно произведение („*Дамиг ал-батил*“, чийто ръкопис съдържа хиляда и двеста страници, в процес на изследване и издаване), което представлява исмаилитския отговор на голямото полемично антиисмаилитско произведение на Газали („*Мустазхири*“); осмият *даи* Хусайн ибн Али (657/1268 г.) е оставил, между другото, един *compendium* върху исмаилитската метафизика и есхатология (издаден); деветнайсетият *даи* Идрис Имамуддин (872/1468 г.) е оставил едно значително творчество като историк и като философ (главно неговата „*Захр ал-маани*“, в процес на изследване и издаване). Всичко това ни отвежда до индийския период, където ще привлечем вниманието към един огромен Сборник на Хасан ибн Нух ал-Хинди ал-Бхаручи (933/1533 г.), в седем големи тома, чийто кратък анализ е известен и където ще преоткрием всичко съществено от ис-

маилитската история и метафизика в деня, когато даден ръкопис най-сетне ще ни бъде достъпен. През този период разклонението *мустали* се разделя на две подразделения: *дауди* и *сулаймани*. Тук също дузини заглавия на произведения са познати, но, уви! – до този момент са само заглавия за изследователите.

От литературата *низари* – тази на реформирания в Аламут исмаилизъм, цялата на персийски език, благополучно са били запазени два трактата на Насируддин Туси, чието исмаилитско „общуване" беше споменато по-горе (няма никакво решаващо доказателство за потвърждаването на автентичността на тези два трактата, по-важният от които е озаглавен *„Раудат ат-таслим"*). Под наметалото (*хирка*) на суфизма исмаилизмът продължил да съществува в Иран след разрушаването на Аламут и оттогава винаги е имало една двусмисленост в самата литература на суфизма. Голямата поема на Махмуд Шабестари издава исмаилитски реминисценции, а съществува и един исмаилитски частичен коментар на *„Розовата градина на мистерията"* (издаден). Така също често под формата на римувани трактати продължава литературата *низари* на традицията на Аламут. Кухестани (ум. ок. 720/1320 г.) изглежда е бил първият, който използвал суфийската терминология, за да изрази исмаилитските доктрини. Имам Джалалуддин Мустансир Биллах II (880/1480 г.), живял и погребан в Анджудан (с прякора Шах Каландар), съставил *„Призив към духовното рицарство"* (*„Пандиат-е джаванмарди"*) – понятие, което преди казахме какво означава за шиизма и за суфизма. И Сайид Сохраб Уали Бадахшани (който писал през 856/1452 г.), и Абу Исхак Кухестани (втората половина на XV век) са ни оставили едно добро изложение на исмаилитската философия. Хайр-Хуах (*Благосклонния*) от Херат (ум. след 960/1553 г.) – плодовит автор, е главно отговорен за *„Калям-е Пир"* (*„Думите на Мъдреца"*) – книга, която е едно развиване на *„Седемте глави"* на Абу Исхак Кухестани и съставлява с *„Раудат ат-таслим"* на Насир Туси най-пълния очерк, който имаме за исмаилитската философия от *аламутската*

традиция. Хаки Хорасани (писал през 1056/1645 г.) и синът му Ракками Дизбади оставят дълги философски поеми. Гулям Али от Ахмаднагар (1110/1690 г.) оставя едно написано в стихове произведение *„Ламаат ат-тахирин"* (*„Блясъците на пречистите"*), съдържащо не по-малко от хиляда и сто страници, донякъде хаотични, където философските лайтмотиви са изказани в проза. Пир Шихабуддин Шах Хусайни (големият син на Ага Хан II), роден през 1850 г., умира в разцвета на младостта си през 1884 г., е оставил няколко трактата, които са най-малкото прекрасни рекапитулации на исмаилитския гносис.

Такива са главните произведения на този исмаилизъм от Аламут, който очевидно е единственият, познаван от нашите автори шиити дванайсетници от същия период. Това може би не е точно в противовес на масивните произведения на неойеменските *даи*. Вече казахме по-горе за трагедията в очите на философа. Тя има като последица, че исмаилизмът, който бил през X и XI век от нашата ера в авангарда на дръзките в метафизичната мисъл в исляма, от векове практически се е стаил в мълчанието. Днес би трябвало да бъде чут един глас, едновременно самобитен и традиционен. Изглежда, че младите исмаилити са се заели с това.

3. Течението *ишраки*

Произлязло от фундаменталната реформа, извършена от Сухраварди – *шейх ал-ишрак* (Шейха на озарението) (587/1191 г.), в неговата *„Книга на източната теософия"* (*„Хикмат ал-ширак"*), с намерението да възкреси теософията на мъдреците на древна Персия, течението *ишраки,* това на *ишракиян-е Иран* („платониците на Персия"), ще допринесе, заедно с интегрирането на Ибн Араби към шиитската метафизика, давайки характерния си облик на философията на иранския ислям през последвалите векове. Ето защо тук събираме мислителите, които дори и да не са всички именно с шиитска принадлежност, са допринесли с произведенията си

за формирането на това течение. Техните произведения са дали плодове в шиитската мисъл и за предпочитане е да не се разединява техният съответен принос.

Начело в тази поредица на „платониците на Персия" идва Шамсуддин Шахразури (VII/XIII век). Парадоксално е, че не знаем нищо за живота на този философ, докато той самият е посветил цяло едно произведение на биографиите на философи („*Нузхат ал-аруах*"), обобщавайки, без да е преувеличено да се каже, материала на предшествениците си. На него дължим главно една огромна Сума на цялата философия, създадена в исляма до негово време; тя е озаглавена: „*Трактати за Божественото Дърво и теософските тайни*" и е заслужавала да бъде издадена и изучена от дълго време (тя е била довършена през 680/1282 г.; едно сведение на преписвача позволява да се счита, че авторът е бил все още жив през 687/1288 г.). Задължени сме му освен това за два масивни коментара на две големи произведения на Сухраварди, именно „*Книга за разясненията*" („*Талуихат*") и „*Книга на източната теософия*" – коментари, много страници от които откриваме отново преписани при другите коментатори. По сърце той бил *ишраки*. Той е имал съзнание да е лично, за времето си, този, когото Сухраварди описвал предварително като „държителя на Книгата" (*кайим бил-китаб*). Ще подчертаем, тъй като вероятно не е случайно, че „държителя на Книгата на източната теософия" се ползвал така с определение в съзвучие с това, което шиизмът дава на Имамите като „държители на Книгата" (Корана) в неговата екзотерична и езотерична цялост.

Ибн Каммуна (Сад ибн Мансур) е също голям философ от епохата (умрял през 683/1284 г.). Самият той израилтянин, или с израилтянски произход от прадядо си (Хибатуллах, Натанаил), някои признаци, изтъкнати в книгите му, позволяват на шиитските сборници да го считат за един дванайсетен имамитски философ. Той е съчинил върху трите части (логика, физика, метафизика) на трудната „*Книга на разясненията, отнасящи се до Скрижала и Трона*" на Сухраварди един твърде оригинален и много сериозен коментар

(завършен през 667/1268 г.). Оставил е освен това дузина произведения, сред които *„Уточняване на дискусиите (танких ал-абхас), относно изследването на трите религии“* – юдаизъм, християнство и ислям. Произведението му навлякло сериозни неприятности в Багдад от страна на сунитските среди. В него авторът изглежда се е вдъхновявал от един Авраамитски екуменизъм.

Кутбуддин Ширази (Махмуд ибн Масуд), роден в Шираз през 634/1237 г., умрял в Табриз през 710/1311 г., е може би най-общоизвестната фигура сред философите на епохата. Математик, астроном, философ и суфи, той имал изтъкнати учители: Насируддин Туси, Садруддин Куняуи, Катиби Казвини. Съставил е петнайсет произведения, сред които една философска енциклопедия на персийски език, направена по подобие на тази на Шахразури на арабски език, озаглавена *„Дуррат ат-тадж“ („Перлата на короната“)*, в две части (издадена в Техеран, 1320 г. от хиджра по слънчевия календар/1942 г.): първо, пролегомени върху познанието, логиката, първата философия, физиката, метафизиката и рационалната теология; второ, геометрията на Евклид, астрономия, аритметика, музика. Той е съставил върху *„Книгата на източната теософия“* на Сухраварди внушителен коментар, който е останал до наши дни един *text-book*, необходим за разбирането на твърде сбития текст на Сухраварди.

Джалалуддин Дауани, роден в Дауан близо до Шираз през 830/1426–1427 г. и умира пак там през 907/1501–1502 г., бил плодовит автор, привлечен от многобройните въпроси на *калям*, философията, теологията и мистиката. Той учил в Шираз и пътувал почти навсякъде: в Персия, Индия и Ирак, и приел шиизма вследствие на един сън. Тук ще се спрем главно на неговия коментар на книгата *„Храмовете на Светлината“ („Хаякил ан-нур“)* на Сухраварди, от която съществуват множество ръкописи, тъй като всеки изследовател на философията е чел тази книга, още повече, че той предизвикал един контракоментар на Гиасуддин Мансур Ширази (949/1542 г.); това прочее не е единственият въпрос, по който се разразил антагонизмът на двамата философи.

Ще споменем мимоходом един от учениците на Джалалуддин Дауани (чиито брой е бил голям) – Амир Хусайн Майбуди (Майбуд е градче близо до Шираз), умира през 904/1498–1499 г. или 911/1505–1506 г., а повечето от неговите произведения се считат, не без основание, за шиитски. Той е оставил една дузина творби, сред които две изследвания – едното върху *„Китаб ал-хидая"* на Асируддин Абхари, другото – върху *„Диуан"* (поетичния сборник) на първия Имам, чиито дълги предварителни бележки му позволяват да развие големите теми на метафизиката на суфизма.

Два малко познати персонажа от Табриз трябва да бъдат споменати тук. Уадуд Табризи написал през 930/1524 г. един систематичен коментар върху произведението на Сухраварди, озаглавено *„Книга на табличките, посветени на Имадуддин"* (селджукски емир на Анадола). Един съвременник на Уадуд, все още малко познат – Наджмуддин Махмуд Табризи, пише глоси върху *„Книга на източната теософия"*. Най-сетне, ако Сухраварди е написал известен брой от *opera minora* на персийски език, неговите големи трактати са били написани на арабски език. През 1008/1600 г. някой си Мухаммад Шариф ибн Харауи написва на персийски език не само пролога и петте книги, съставящи втората част на *„Книга на източната теософия"*, но също коментара на Кутбуддин Ширази. Познанието на нещата от Индия, което преводачът разкрива, го подтиква да присъедини инициативата си към щедрата загриженост, която вдъхновила религиозната реформа, предприета от шах Акбар – могулския владетел на Индия, вече споменат по-горе. Философията *ишраки* действително е имала значително влияние върху проекта за „екуменическа религия", замислен от шах Акбар.

Към същата ферментация на философски и религиозни идеи се отнася епизодът с Азар Кайван – велик зороастрийски свещеник в Шираз, който на границата между нашите XVII и XVIII век емигрира в Индия със своята общност. Едно голямо произведение на персийски език, написано по онова време – *„Дабестан-е мазахиб"* (*„Школа на религиозните науки"*), е единственото, което ни дава някои сведения за

преобладаващата тогава ситуация в зороастрийска среда, където се появява книга като *„Дасатир-наме"* (*„Библия на древните пророци на Иран"*). Тази книга може само да разочарова историка или философа, които ще потърсят в нея един документ на първоначалния зороастризъм. Напротив, тя е крайно интересна за философа, защото свидетелства за разпространението на философията *ишраки*, чиито точни белези носи. Групата на Азар Кайван се състояла от пламенни почитатели и преводачи на Сухраварди, особено Фарзанех Бахрам, който още бил жив през 1048/1638 г. и, освен неоткритите му преводи, е оставил едно значително произведение на персийски език, озаглавено *„Градът на четирите градини"* (*„Шахрестан-е чахар чаман"*). Една друга книга на персийски език, появила се в същата група, има за заглавие *„Айн-е Хушанг"* (*„Религията на Хушанг"*, ирански древен пророк). Парсите са били достатъчно заинтересувани от тези книги, за да ги издадат; те гледали на *„Дасатир"* като на една „полу-парси" книга, а не би могло да се формулира подобра преценка от тяхната. Следователно разполагаме с една зороастрийска *ишраки* литература (в процес на изучаване), която отговаря по вълнуващ начин на намерението на Сухраварди и свидетелства за влиянието на неговата философия в Индия през XVII век.

Разбира се, силата на течението *ишраки* не се ограничава с онези, които настойчиво са коментирали едно или друго произведение на *шейх ал-ишрак* (Шейха на озарението). Понататък ще споменем отново, че Молла Садра Ширази е написал върху *„Книга на източната теософия"* един голям том с внушителни глоси. Но влиянието на *ишрак* се е увеличавало сред известен брой ирански мислители, които ще бъдат споменати тук. Един коментатор на Ибн Араби като Абдурраззак Кашани в своя коментар на *„Фусус"* вече е внимателен към херметичните афинитети на *ишракиун*. Свързването на течението *ишраки* и течението, произхождащо от Ибн Араби, с големите теми на шиитската теософия ще даде окончателната си форма на ирано-ислямската философия. Това свързване вече е факт, осъществен при Ибн Аби Джумхур.

4. Шиизъм и алхимия: Джалдаки

На „умозрителната“ теософия, която така ще бъде учредена (тази, в която субектът има съзнанието да е огледалото, *speculum*, където се осъществяват нещата и събитията), съответства една теософия на природата, каквато собствено съдържа „пророческата философия“ и която теософия намира своя връх в алхимията. Това е връзката, която големият алхимик Айдамор Джалдаки удивително отбелязва. На връзката, която съединява исмаилитския гносис с алхимията на Джабир ибн Хайан, съответства връзката, която съединява пророческата теософия на дванайсетния шиизъм с алхимията на Джалдаки. Той имал едно твърде будно съзнание за алхимията като духовна наука, описвайки в нея всички начини на оперативната алхимия. Едновременно оперативно и символично, алхимичното действие се осъществява едновременно в *materia prima* и в интимното същество на човека. Има една същностна връзка между алхимичната идея и шиитската имамология, а чрез нея – между алхимичното действие и *футуuа* като служба на духовно рицарство, издигащо се до изискването за космическо спасение. Алхимията не е предисторията на химията в наши дни.

Айдамор Джалдаки (такава е точната вокализация, а не Джилдаки) бил иранец, родом от Джалдак – село, отдалечено на осемнайсет километра на север от Машхад, в Хорасан. Той живял в Дамаск, после в Кайро, където умрял между 750/1349–1350 г. и 762/1360–1361 г. Оставил е петнайсетина произведения, отнасящи се до химията, едва изучени досега. Тук можем да споменем само неговата „*Книга за доказателството на тайните на науката за Баланса*“ („*Китаб ал-бурхан фи асрар илм ал-мизан*“). Това е обширно произведение на арабски език, съдържащо четири части в четири големи тома.

Изумяваме се при първо четене от ролята, която играят в тях най-гностичните проповеди (*хутба*), приписвани на първия Имам – сред тях прочутата „*Хутбат ал-баян*“, вече спомената тук. В пета глава на втора част Джалдаки обясня-

ва следното: алхимията е утвърдена само у онези, които имат високо съзнание за философията (*хикма*) и дават своето одобрение на посланието на пророците. То е, което обгръща екзотеричните заповеди на Закона и същевременно някои тайни на висшата философска мъдрост. Така също първият Имам е казал, че алхимията е „сестрата на пророчеството", като познаването на алхимията е сред познанията, притежавани от пророците. Казвайки „сестрата на пророчеството", Имама има предвид, че тя е начин да се обозначи *хикма* (философията, теософската Мъдрост). Или няма съмнение, че *хикма* е сестрата на пророчеството. След като казва това, същата глава завършва с обявяването на една композиция или съчетание (*таркиб*), чието обяснение трябва да се изиска при изложението на говорещия от височината на дървото на *футууа* и от „Нишата на светлините на пророчеството", т. е. Имама. Тези редове служат за преход към следващата глава, където откриваме коментара на една книга на Аполоний от Тиана – „*Книга на седемте статуи*", която има начина на изказване на роман за посвещение (вж. „*Годишник*" на Практическата школа за висши изследвания, секция за религиозни науки, доклад за текущата 1972–1973 г.).

По-нататък ще привлечем вниманието също върху две малки съчинения по алхимия, едното на Мир Фендерески, другото на Бидабади. Така както при шейх Ахмад Ахсаи и в шейхската школа проблемите, поставени от „възкресеното тяло", са разгледани по отношение на последователните фази на алхимичната операция.

5. Интегрирането на Ибн Араби към шиитската метафизика

Това, че шиитските мислители са преоткрили онова, което им принадлежи, в творчеството на Ибн Араби, е един от по-горе указаните като фундаментални факти. Естествено това ни подтиква да се запитаме за първоначалната подготовка, която Ибн Араби получава в Андалузия. От друга страна, почитта към личността и творчеството на *Doctor maximus* (*аш-шейх ал-акбар*) изобщо не изключвала отхвърлянето на някои доктринални аспекти с решаваща важност за всеки шиитски мислител. Ще видим такъв един пример при Хайдар Амоли.

Хронологически, в самото начало ще споменем една група от двама-трима души, принадлежаща към една и съща шиитска фамилия, произхождаща от Ходжанд в Туркестан и дошла да се установи окончателно в Исфахан. Садруддин Абу Хамид Мухаммад Туркех Исфахани (VII-VIII/ XIII-XIV век, точните дати са неизвестни) е един от онези, които Хайдар Амоли споменава с възхвала сред мислителите, които не можели да се задоволят само с една чисто теоретична философия. „И той се върнал от своята наука и философия към науката и хората на суфизма, като съставил няколко книги и трактати по тази тема, сред които книгата за абсолютното битие." Хайдар Амоли цитира тогава една дълга страница от това произведение на нашия философ. Садруддин действително е оставил няколко произведения по метафизика, сред които най-важното е озаглавено *„Основни тези относно таухид"*.

Внукът му Саинуддин Али Торкех Исфахани (ум. между 830/1426–1427 г. и 836/1432–1433 г.) е дал коментар на този толкова мъчен за разбиране трактат под заглавие *„Развитие на основните тези относно абсолютното битие"* (*„Тамхид ал-кауаид фи ал-уджуд ал-мутлак"*), който като цяло е от изключителен интерес за изучаването на метафизиката на шиизма. Саинуддин е оставил голям брой произве-

дения с твърде личен характер, било на арабски или персийски език: един коментар на „*Фусус ал-хикам*“ на Ибн Араби, една „*Книга на задълбочаванията* (*мафахис*)“; едно изследване върху кораничния стих (54/1) за „разцепването на Луната“, чийто езотеричен смисъл му позволява да очертае една оригинална религиозна типология, където заемат място главните школи на неговото време. На него дължим още изследвания върху Махмуд Шабестари, върху една ода (*касида*) на Ибн ал-Фарид и т.н. (Персийските му произведения – четиринайсет трактата, са в процес на издаване в Техеран.)

Ще споменем, че неговият братовчед Афзалуддин Мухаммад Садр Туркех Исфахани се прославил с един персийски превод на голямото произведение на Шахрастани за религиите и философските школи („*Китаб ал-милал*“). Работата по него била приключена в Исфахан през 843/1439–1440 г. и допълнена с едно лично изследване на същото произведение. Начинанието, разбира се, оставя диря в историята на ирано-ислямската философия. За нещастие, то струвало на автора му екзекуция по заповед на Шахрух, син на Тамерлан, през 850/1447 г. – зловещо деяние, което изобщо не донесло щастие на Шахрух, починал двайсет и четири дни по-късно.

Едно друго произведение, това на Раджаб Бурси (произхождащ от Бурс, в Иран), се разполага във втората половина на VIII/XIV век (точните дати са неизвестни). Произведението е също с първостепенна важност за тази фаза на шиитската философия. Сред осемте заглавия на неговата библиография „*Машарик ал-ануар*“ („*Изтоците на светлините*“) е прекрасно въведение в шиитската теософия, събрало най-характерните гностически проповеди, приписвани на Имамите. Произведението е било обект на огромно разширение, персийска парафраза в няколко хиляди страници *in-folio,* посредством грижите на един учен, родом от Сабзавар и пребиваващ в Машхад – ал-Хасан ал-Хатиб ал-Кари, който завършил работата си през 1090/1680 г. по заповед на шах Сулайман Сафави (1666/1694 г.). Произведението отдава

особена значимост на темата за Мухаммадовия Логос, вечната пророческа Реалност (*хакика мухаммадия*), която таи в себе си „всички думи на Книгата на битието“. Този Логос е огледалото, проявяващо Бога, единствената Светлина с две измерения: екзотеричното измерение, което е пророческата мисия, езотеричното измерение, което е *уалая* – чистата Божествена любов, въплътена в Имама.

Но относно проблема за интеграцията, разглеждан в методичната му преработка, творчеството на Сайид Хайдар Амоли е от първи план и с решаваща важност. Едва напоследък успяхме да възстановим неговата биография и част от неговото творчество – ограничаващо се до около трийсет и пет заглавия (на арабски и персийски език), то е със смазващо измерение. Само пролегомените на коментара му на *„Фусус“* на Ибн Араби (*„Текст на текстовете“*, *„Насс ан-нусус“*) съставляват значителна доктринална Сума, заемаща един голям том. Роден през 720/1320 г. в Амол, столицата на Табарестан (на юг от Каспийско море), и принадлежащ към твърде древна шиитска фамилия, Сайид Хайдар имал блестяща младост; на трийсет години той преминава през дълбока духовна криза; скъсва с всички светски амбиции и отива да се установи в светите шиитски места в Ирак. Най-късното произведение, известно като негово, е датирано от 787/1385 г.

Така както Сухраварди е искал да свърже теософията на древните перси с ислямската философия, Хайдар Амоли извършва съединяването на шиизма и метафизиката на суфизма. Неговата доктрина за *таухид* е основана върху теомонизма на Ибн Араби. Има един екзотеричен теологичен *таухид* (няма бог освен „този“ Бог), удостоверяващ Божественото Единство; това е, към което са призовавали пророците. Има и един езотеричен онтологичен *таухид* (няма освен Бога в „битие“), удостоверяващ Единството на битието; това е, към което призовават „приятелите на Бога“. От осъществяването на *хадисите* (преданията) на Имамите произтича цялото състояние на профетологията и имамологията, нарастващото вътрешно съответствие между про-

роческата мисия (*рисаля*), пророческото състояние (*нубууа*) и *уалая*, която е езотеричното на пророчеството и харизмата, характерна за Имамите. Има един цикъл на пророчеството, вече затворен, след който идва цикълът на *уалая* или духовното посвещение. Печатът на пророчеството бил последният пророк-пратеник, Мухаммад. Печатът на *уалая* е Мухаммадовият Имамат, в двойния персонаж на първия Имам (Печата на абсолютната *уалая*) и на дванайсетия Имам (Печата на следмухаммадовата *уалая*). По този въпрос, въпреки цялата си почит към Ибн Араби, Хайдар Амоли му противопоставя една разпалена и методична критика за това, че е направил от Исус Печата на абсолютната или универсална *уалая* (повтаряме, че шиитският възглед за *уалая*, на персийски език *дусти*, е този за харизмата на Божественото приятелство; той изобщо не е идентичен с възгледа за *уилая,* текущ в суфизма и който обичайно неточно се превежда със „святост"). Би било противоречие един пророк да е Печата на универсалната *уалая*. Това, което е под въпрос, както отбелязахме по-горе в нашия общ очерк, е нещо повече от една история на философията; това е цялата историософия на шиизма, една периодизация на йероисторията, която занапред ще преобладава и която ще намери точката си на сравнение на Запад с историософията на Йоахим от Флоренция и йоахимитите.

С Ибн Аби Джумхур (804/1401–1402 г.) и неговата голяма книга („*Китаб ал-муджли*") съвършеното сцепление между теософията на *ишрак* на Сухраварди, тази на Ибн Араби и шиитската традиция отсега нататък е осигурено. Точно както Хайдар Амоли, Ибн Аби Джумхур отъждествява именно дванайсетия Имам – Имама, който понастоящем е невидим и чиято парусия е очаквана, с Параклет обявен в „*Евангелието на Йоан*". Шиитската теософия придобива тогава Параклетски и Йоанистичен резонанс. Ето защо токущо направихме алюзия за йоахимизма в западната философия.

6. Садруддин Даштаки и школата на Шираз

Тук, както в случая с фамилията на Торкех от Исфахан, ще срещнем една семейна династия на философи. Бащата, Садруддин Мухаммад Даштаки Ширази (наричан с прозвището Амир Садруддин или Садруддин Кабир – „Големия“, който е важно да не се обърква с Молла Садра, който също бил Садруддин Мухаммад Ширази), бил един от видните имамитски мислители на IX/XV век. Роден през 828/ 1424–1425 г., бил убит от туркмените през 903/1497 г. и погребан в Шираз. Той имал голяма дарба на аргументатор, който поставил на тежко изпитание Джалал Дауани. Оставил е една дузина произведения, от които две групи изследвания върху „*Таджрид*“ на Насируддин Туси и коментарите му. Молла Садра в своето голямо произведение („*Асфар*“) споменава и обсъжда становищата му по тези, относно битието, съществуващо в мисълта, „менталното съществуване“ (*уджуд зихни*).

Неговият син Гиасуддин Мансур Ширази (умира през 940/ 1533 г. или 949/1542 г.), на когото някои биографи дават едно донякъде пищно прозвище „Единайсетия Разум“ (давали са му също и други прозвища), е оставил философско и теологично творчество както на арабски, така и на персийски език, което съдържа тринайсет заглавия – произведения, разглеждащи главно *калям*, философията, суфизма, а също астрономията и медицината. Той прекарал почти целия си живот в Шираз, където преподавал в Мадраса Мансурия (школа), която сафавидският управител шах Тахмасп (1524–1576 г.) основал заради него. Възпитанието, което получил в младостта си, ни дава най-добра представа за интелектуалната и философската активност, която царувала тогава в Шираз. Баща му Садруддин организирал дискусионни събрания, в които синът му участвал със силно желание. Най-известните събеседници били философът Дауани, често тормозен, и имамитският правист Али ибн Абдул-Али Карки (назован Мухаккик Карки, умира през 940/1533 г.). Таки-

ва са резултатите от тези събирания, които били записани в голям брой от книгите му например тези, относно *„Таджрид"* на Насир Туси. Но най-известен е неговият коментар на *„Книга на Храмовете на Светлината"* на Сухраварди в отговор на коментара на Дауани. Произведението се споменава не само поради полемичния интерес, но и защото свидетелства едновременно за проникването на *ишрак* във философията на епохата и склонността на автора към суфизма. В този смисъл, той обявява синтеза, съхранен да бъде изречен от Молла Садра Ширази; така също последният високо е оценил Гиасуддин Мансур. Тук бихме подчертали колко много тези мислители са заслужавали да бъдат изучавани и издавани, ако не би трябвало да повторим същото за всички следващи.

Внукът на Садруддин Даштаки и син на Гиасуддин също е имал известна репутация. Обикновено го назовават като Амир Садруддин II (умира около 961/1553–1554 г.). Като дядо си той се интересувал от минералогия и на него дължим една книга на персийски език върху свойствата на скъпоценните камъни (*„Джауахир-наме"*).

Един от най-прочутите ученици на Садруддин Даштаки бил Шамсуддин Мухаммад Хафари (935/1528–1529 г. или 957/1550 г.), който се ползвал с голяма репутация на философ и изглежда е упражнил голямо духовно влияние през онази епоха в Шираз. Мухаккик Карки, по-горе споменат, обичал да го посещава при своите пътувания. Освен един коментар върху стиха за Престола (*аят ал-курси*) Хафари е оставил една дузина произведения по философия. Подобава също да споменем един от неговите ученици, шах Тахир ибн Разиуддин Исмаили Хусайни, който накрая заминал за Индия, където се установил и починал (952/1545–1546 г. или 956/1549 г.). Той е оставил малко произведения, едно от които е изследване върху метафизиката на *„Шифа"* на Авицена. Разпален имамит-дванайсетник, той плодотворно допринесъл за разпространението на шиитската мисъл в Индия.

Накрая, макар и при него единствената му връзка с предходните личности да е принадлежала към средата на

Шираз, тук подобава да споменем една изключителна личност – Хауаджа Мухаммад ибн Махмуд Дехдар (негов син бил Махмуд ибн Мухаммад, справочниците не отграничават ясно това, което принадлежи на единия, и това, което принадлежи на другия). Биографически всичко, което може да се каже, е, че той бил още жив през 1013/1604–1605 г. и че е погребан в *Хафезия* в Шираз. Той представя *par excellence* мистичната теософия на шиизма в поколението на Раджаб Бурси. Освен това той практикувал *джафр,* аритмософията – накратко тези науки, които в ислямския гносис са еквивалентни на техниките на кабала. Той е оставил една дузина произведения, които всички заслужават да бъдат издадени. Тук обръщаме внимание на *„Перлата на сирака"* и *„Буквата алиф като символ на човешката форма"*, разглеждащи познанието на степените на душата чак до степента на космическия човек или макрокосмоса. Тук четем следното: „Знай, че метафизичната реалност на човека е метафизичната реалност на Мухаммад. Следователно бих започнал с *тафсир* (тълкуването) на две сури, една от които е сура „Утрото": *„Не те ли намери* (*твоят Господ*) *сирак и не те ли приюти?* (93/6)."

Това е сурата, върху която исмаилитският гносис основава езотеричния смисъл на милостинята като дара на гносиса, на който е способен домакинът, и цялото исмаилитско „рицарство" е поддръжка на тази представа. Така предусещаме многобройни резонанси.

7. Мир Дамад и школата на Исфахан

С възстановяването на иранската империя и царуването на шах Аббас I (1587–1629 г.) Исфахан става столицата на ислямските науки и изкуства, центъра на духовната култура в Иран. На друго място вече предложихме да се групира под заглавието „Школата на Исфахан" изобилието на мислители, което виждаме тогава да се проявява в Иран. Разбира се, вътре в така обозначената школа има различни главни

направления; ще ги забележим по-нататък. От друга страна, тя изобщо не се е породила спонтанно; споменатите тук преди мислители вече са създали предпоставките за нея. Но, дванайсетният шиизъм излязъл от нелегалност, тогава ставаме свидетели на появата на огромни произведения (тези на Молла Садра, Кази Саид Куми и други), в които философският размисъл възприема плодовете на *хадисите* на Имамите; това обаче не означава, че философите оттогава насетне са били в безопасност от всякакви неприятности.

Големите теми, които ще бъдат предложени, ще бъдат *par excellence* проблемът за времето, събитието, реалността на света на въображението (*алам ал-мисал, барзах*) и съответно една нова гносеология, съдържаща при Молла Садра една революция на метафизиката на битието, една преоценка на активното Въображение, една представа за вътресубстанциалното движение, държащо сметка за метаморфозите и за палингенезите, една историософия, основана на двойното „измерение“ на Мухаммадовия Логос, метафизичната Мухаммадова Светлина или Реалност (екзотеричното на пророчеството, езотеричното на имамологията) – грандиозна постройка, по-близо до големите философски „системи“ на Запад в началото на XIX век, отколкото до онова, което Ибн Халдун е предлагал.

Нашите ирански био-библиографии твърде често се задоволяват с една обобщена класификация между перипатетици (*машшаун*) и платоници (*ишракуин*). Преди всичко терминът „перипатетици“ изобщо няма при нашите философи смисъла, който му даваме, ако не беше поради „*Теология*“, приписвана на Аристотел, която е била неговата книга на смъртния одър. От друга страна, почти изключено е поради същата тази причина да се открие един перипатетик в чисто състояние, един философ, който малко или много да не е проникнат от неоплатонизма и който да не е *eo ipso* по един или друг начин донякъде *ишраки*. Един първи и прочут пример е този на Мир Дамад (Мухаммад Бакир Астарабади умира през 1040/1631–1632 г.), „учителят за размисъл“ за няколко поколения шиитски философи, името, което идва на-

чело на нашата „Школа на Исфахан". Често го нареждат сред *машшаун* и това не е неточно; но този „перипатетик" ни е оставил екстатични изповеди с пронизваща красота, в които се преоткрива твърде ясната следа на Сухраварди, и той е избрал псевдонима *Ишрак*. Средното учебно заведение, където преподавал – Мадраса Садр, съществува и досега с голямата си градина и продължава да функционира в Исфахан.

Мир Дамад е оставил около четирийсет произведения както на арабски, така и на персийски език, известни със своята загадъчност и голяма част от тях неиздадени, макар че тези на блестящия му ученик Молла Садра донякъде да са ги затъмнили. Тук ще споменем неговата *„Книга на нажежените въглени"* (*„Кабасат"*) на арабски език, сборник на Авиценски дирения; неговата *„Книга на разпалените главни"* (*„Джадауат"* на персийски език – тези образни заглавия с нищо не влияят върху изключителната сериозност на съдържанието), в която дава може би най-голям полет на личното си въззрение. Един проблем, който го занимавал наред с другите, бил този да открие решение на дилемата на космологията: един свят *ab aeterno* или свят, който се разполага във времето (както са го приемали *мутакаллимун*), без който обаче щеше ли да има време? Между случващото се вечно и събитието, случващо се във времето, той търси изход в идеята за едно вечно случващо се (*худус дахри*), вечно ново събитие – важно понятие с последствия за събитията на йероисторията и водещо до това за едно „въображаемо време", което ще породи най-горещи полемики.

Сред многобройните ученици на Мир Дамад, тук можем да споменем освен Молла Садра Ширази само няколко от главните. На първо място, Сайид Ахмад ибн Зайн ал-Абидин Алауи (умира между 1054/ 1644 г. и 1060/1650 г.), който бил младият му братовчед, става негов ученик, после негов зет. На него дължим важно философско творчество, съставено от дванайсетина произведения; освен коментарите върху трудните трактати на учителя си, един обширен *opus* върху *„Шифа"* на Авицена, озаглавен *„Ключът на Шифа"*, в кой-

то авторът се позовава изрично на „източната философия“ на Авицена; едно дълго въведение към един философски и теософски *тафсир* на Корана (на персийски език „ *Латаиф-е гайби*“) и т.н.

Друг един ученик е направил върху „*Книга на нажежените въглени*“ („*Кабасат*“) монументален коментар от хиляда и двеста страници *in-folio* – дело на цял един живот. За този ученик за съжаление досега знаем само името – Мухаммад ибн Али Риза Ибн Акаджани, и годината, в която завършил работата си (1071/1661 г.). Тъй като познаваме неговата автобиография, можем да кажем, че тя е интересна и да изразим надежда, че ще намери издател. Още повече, че тя изглежда е била повторена от друг един ученик на Мир Дамад, чието име ни убягва, тъй като ръкописът е осакатен в началото, имайки съвсем същите пропорции. Тези коментари са истински изследвания, в които авторите дават свободна изява на личното си философско вдъхновение.

На друг ученик на Мир Дамад – Кутбуддин Мухаммад Ашкевари (означен също като Шариф Лахиджи, умира след 1075/ 1664–1665 г.), дължим една обширна арабско-персийска рапсодия, разделяща в три големи цикъла преданията, цитатите и коментарите, засягащи древните мъдреци преди исляма, философите и духовните люде на сунитския ислям, накрая Имамите и големите фигури на мислители и духовни люде на шиизма. Главата върху Зороастр (Заратустра) съдържа едно забележително сближение между дванайсетия Имам на шиитите и *Саошиант* или есхатологичния Спасител на зороастрийците. На него дължим също един трактат върху *mundus imaginalis* и един коментар на Корана, привеждащ в действие шиитската символична херменевтика (*тауил*).

Ще споменем накрая Молла Шамса Гилани, чието творчество (петнайсетина трактата), останало досега в безмълвието на библиотеките, ни се струва със значение, което нараства успоредно с възстановяването му. Иранец, произхождащ от крайбрежието на Каспийско море, дълги години той следва уроците на Мир Дамад и доразвива в книгите си док-

трините му. Гилани бил голям пътешественик (посетил почти целия Иран, после Ирак, Сирия, Хиджаз). По-млад съученик на Молла Садра, той остава верен, за разлика от него, на метафизиката на същността. Критиките, изложени в техните съответни книги, изобщо не са попречили на една приятелска кореспонденция помежду им. Тук ще цитираме неговите *„Трактат за пътищата на сигурността“*, *„Трактат за изявата на съвършенство пред спътниците на Истината“* и *„Трактат за възкачването на света“*, където той поддържа тезата на Мир Дамад, накратко посочена погоре.

8. Мир Фендерески и неговите ученици

Мир Абу ал-Касим Фендерески (1050/1640–1641 г.), който преподавал в Исфахан на няколко поколения ученици философските и теологични науки, бил силна личност, която остава обгърната с известна мистерия. Като се има предвид голямата му известност, творчеството, което е оставил, е изумително оскъдно. Той се заел да преведе санскритски текстове на персийски език, в които се отличава принц Дара Шаку. Главното му произведение е един твърде оригинален трактат на персийки език относно човешките постъпки и дейности; в него той дава една йерархична класификация, която кулминира в случая с философите и пророците, събрани заедно в една и съща глава за „пророческата философия“. Тази глава се отваря към херменевтиката и езотеризма, като всичко се извършва върху една систематизация на степените на стълбата на битието, в която виждаме, без изненада, отново да се появява при един ирански философ името и сянката на Ахриман. Нареждат го сред „перипатетиците“; действително той е написал относно това движение един трактат, който се оценява като антиплатонически. Но, от друга страна, този съвременник на Михаел Майер е написал също един трактат върху алхимията, който изглежда, че съдържа езотеричното му учение.

Сред неговите слушатели и ученици обикновено цитират Молла Садра; все пак в това няма нищо сигурно, тъй като Молла Садра не е казал и дума за това. Напротив, сигурно е, че Раджаб Али Табризи следвал неговите уроци. Сред другите ученици, на които той е бил учител по философия, подобава да се цитира главно Хусайн Хуансари (роден през 1076/1607–1608 г., умира в Исфахан през 1098/1686–1687 г.) – личност, чиято вещина по математика и астрономия, по философия и религиозни науки (*фикх, тафсир, калям, хадис*) му е донесла прозвището „професор по всичко във всичко". На него дължим петнайсетина произведения, главно един трактат върху крепостника-арбитър и свободния арбитър, изследвания върху „*Шифа*" и „*Ишарат*" на Авицена, върху „*Таджрид*" на Насируддин Туси, върху трактата по астрономия на Куштчи, един коментар върху уроците на Първия мъченик (*Шахид-е аууал*).

На свой ред той имал многобройни ученици, сред които двамата му сина: Сайид Джамалуддин Хуансари (умира през 1121/1709 г. или 1125 /1713 г.) и Сайид Рази Хуансари; Молла Масиха Пасаи Ширази (умира през 1130/ 1717–1718 г. или 1115/ 1703–1704 г.), от когото са известни главно две произведения: един трактат върху Необходимото Битие и една персийска парафраза на „*Иршад*" на шейх Муфид; Мухаммад Бакир Сабзавари (получил прозвището Мухаккик Сабзавари, умира през 1098/1686–1687 г.), който е оставил изследвания върху „*Шифа*" и „*Ишарат*" на Авицена, върху „*Иршад*" на шейх Муфид и едно голямо произведение по обща култура – „*Градината на светлините*", посветено на шах Сулайман; Мирза Рафиа Наини (умира през 1080/1669–1670 г. или 1082/1671–1672 г.), на когото дължим една дузина трактати, главно философски изследвания върху големите шиитски творби: „*Кафи*" на Кулайни (допълнена от едно лично изследване на персийски език, „*Аш-шаджара ал-илахия дар усул-е кафи*"), върху „*Иршад*" на Муфид, върху „псалтира" на четвъртия Имам, върху коментара на „*Ишарат*" на Насируддин Туси.

9. Молла Садра Ширази и неговите ученици

Тук достигаме върха на ирано-ислямската философия от тези последни векове. Садруддин Мухаммад Ширази, обикновено означаван като Молла Садра (роден през 979/1571–1572 г., умира през 1050/1640–1641 г.), е извел до успех един мощен личен синтез на различни течения, за които досега беше правена алюзия. Неговата мисъл е белязала с личния си отпечатък до наши дни цялата иранска философия, казано по-широко, шиитското съзнание на ниво на неговото философско изражение. Творчеството, което е оставил, е монументално; повече от четирийсет и пет заглавия на произведения, сред които няколко *in-folio.* Коментарът, написан в полето на метафизиката на *„Шифа"* на Авицена, обявява неговата реформа; този, който той посвещава на *„Източната теософия"* на Сухраварди, осигурява на *ишрак* една изпитана основа. Неговият шедьовър *„Четирите пътувания на Духа"* (*„Ал-асфар ал-арбаа"*, хиляда страници *in-folio*), е една Сума, с която са живели оттогава насетне повечето мислители на Иран. Тук е невъзможно да споменем в детайли заглавията на другите произведения. Ще припомним само голямото произведение, останало за съжаление недовършено, което е коментарът върху *„Извори"* (*„Усул"*) от *„Кафи"* на Кулайни, една от основните книги на шиизма. В него виждаме този, който несъмнено е бил най-бележитият от „платониците на Персия", да изгражда монумент на „пророческата философия", където се утвърждава едно тайно споразумение между шиизъм и платонизъм, което води началото си от „символа на вярата", съставен от шейх Садук Ибн Бабуейх. Трябва също да споменем коментарите на няколко сури на Корана – друг монумент, който прави от Молла Садра свидетеля *par excellence,* позволяващ ни да разберем как философията е могла да задържи и обнови своя полет в шиитския ислям, докато в останалия *дар ал-ислям* (дом на исляма) тя е влязла в мълчанието.

Молла Садра е извършил една истинска революция в

метафизиката на битието, заместваики традиционната метафизика на същностите с една метафизика на съществуването, даваща предимство *ab initio* на съществуването пред същността. Това, че няма неподвижни същности, а всяка същност е определена и се променя в зависимост от степента на интензивност на своя акт на съществуване, е тезисно становище, което призовава едно друго: това за вътресубстанциалното или транссубстанциалното движение, което въвежда движението чак в категорията на субстанцията. Молла Садра е философът на метаморфозите, на транссубстантивациите. Неговата антропология е в пълно съгласие с онова, което постулира есхатологията на шиизма, изразяваща се в очакването на парусията на дванайсетия Имам като възкачване на Съвършения Човек. Самата тази антропология е свързана с величествена космогония и психогония: падението на Душата в бездната на безднитe; нейното бавно повторно възкачване от степен на степен до човешката форма, която е нейната точка на показване на прага на *малакут* (трансфизичния духовен свят); продължението на антропологията в една физика и метафизика на възкресението. Възгледът за материята няма да е нито този на материализма, нито този на спиритуализма. Материята преминава през безкрайно много състояния: има една фина, духовна материя (*мадда рухания*), дори Божествена. По този въпрос Садра е в пълно съгласие с платониците от Кембридж, както и с Ф. С. Ойтингер („*Geistleibichkeit*").

Има един троен модус на съществуване за всяко битие и всяко нещо: на ниво на сетивния свят, на ниво на *mundus imaginalis* (*алам ал-мисал*), на ниво на света на чистите Разуми. Сухраварди вече е осигурил антологията на *mundus imaginalis*. Садра има за цел да даде на доктрината на *шейх ал-ишрак* нейното необходимо довършване, полагайки нематериалността на активното Въображение; то повече не е способност, зависима от тялото и загиваща с него, а е чисто духовна способност, в известен смисъл то е фината обвивка на душата. Оттогава Садра допуска „творчеството" (*халлакия*) на душата, всяка душа е създателка на своя рай и на

своя ад. Всъщност всички нива на модусите на битието и възприятието се управляват от същия закон на единството, което на ниво на разума е единството на разумяването, субекта, който разбира, и проумяваната Форма – същото единство като единството на любовта, любещия и любимия. В тази перспектива съзираме какво означава за Садра единяващият съюз на човешката душа, във върховното съзнание на нейните познавателни актове, с активния Разум, който е Светия Дух. Изобщо не става дума за едно аритметично единство, а за едно интелигибелно единство, позволяващо взаимността, която ни помага да разберем, че в душата, която изменя, Формата (Идеята), разбирана от активния Разум, е Форма, която разбира самата себе си, и следователно активният Разум или Светият Дух разбира самия себе си в акта на проумяване на душата, и обратно, душата като Форма, разбираща себе си, се проумява като Форма, схващана от активния Разум. Молла Садра е един истински представител на „умозрителната“ философия (в споменатия смисъл в нашия общ очерк); тази философия се излива в една феноменология на Светия Дух.

Няма да се учудим, че неговото толкова наситено творчество е предизвикало чак до наши дни кипеж на онова, което бихме нарекли изследвания и търсения и което при нашите автори се нарича глоси и коментари. Молла Садра е имал твърде голям брой ученици. Тук можем да споменем само трима преки ученици с голяма известност: първите двама са били не само негови ученици, но също негови зетьове.

Разбира се, най-близо до него бил Молла Мухсин Файз Кашани (умира през 1091/1680 г.) – извънредно представителна фигура на шиитската философия и теософия, формирана от учението на Молла Садра. Той самият преподавал в Исфахан в Мадраса (училище) Абдуллах Шущари, което функционира и в наши дни и където още може да се посети апартамента, който е обитавал. Той бил плодовит писател както на арабски, така и на персийски език; неговата библиография съдържа повече от сто и двайсет заглавия. Тук не

можем да дадем дори бегла представа за тяхното разнообразие, тъй като покриват цялото поле на изследванията, намиращи се в програмата. Ще споменем, че той е написал отново изцяло от шиитска гледна точка *„Ихия ал-улум"* (*„Възкресение на религиозните науки"*), голямото произведение на Газали, към когото той е имал одобрение, което с нищо не е намалило онова, което е отдал на Ибн Араби. Едно друго от неговите произведения (*„Айн ал-якин", „Сигурността на визуалния свидетел"*) съгражда един личен синтез, допълващ неговия голям коментар на *„Кафи"* на Кулайни, както и неговия кораничен коментар.

Братовчедът на Молла Мухсин – Молла Абдурраззак Лахиджи (умира в Кум през 1072/1661–1662 г.), се проявил със съвсем друг характер. Дълго време той следвал уроците на своя настойник Молла Садра, но изглежда не открил в съвкупността на тезите му удовлетворение на личната си философия. Действително, той изглежда се колебае понякога между крайностите – ту разкъсван от вътрешна борба, ту сплашен от външния свят и социалната среда. Във всеки случай би било твърде обобщено да го определим чисто и просто като „перипатетик", както правят някои класификации. Както показва неговата книга *„Джаухар-е мурад"* (*„Същността на възнамеряването"*), той е имал несъмнено един личен опит от суфизма. Оставил е една дузина произведения. Неговият коментар върху *„Таджрид"* на Насир Туси (издаден в два тома *in-folio*) е считан за най-доброто, което е създадено в тази област. Все още неиздадени са неговите глоси върху физиката от коментара на *„Ишарат"* на Авицена; те съдържат твърде оригинални схващания. Ще споменем един от синовете му – Мирза Хасан Лахиджи (умира през 1121/1709–1710 г.), който е оставил дузина произведения, разглеждащи особено философията на шиитския Имамат.

Един друг пряк ученик на Молла Садра – Хусайн Тункабуни (умира през 1104/1692–1693 г. между Мека и Медина на връщане от поклонение)също бил един образцов философ *ишраки*, верен тълкувател на Молла Садра. На него дължим

няколко трактата (върху възкачването на света, върху трансценденталното единство на битието), както и изследвания върху *„Шифа"* на Авицена, *„Таджрид"* на Насир Туси и върху *text-book* на Хафари, цитирана по-горе.

10. Раджаб Али Табризи и неговите ученици

С Раджаб Али Табризи (умира през 1080/1669–1670 г.), произхождащ от Табриз, както показва презимето му, и съвременник на шах Аббас II (1642–1666 г.), който го почел с няколко свои посещения, достигаме до философски климат, различен от този на Молла Садра; твърде любопитно е да видим нашия философ да заема противоположна позиция спрямо големите тези на Садра (отрицание на „екзистенциалната" метафизика, на транссубстанциалното движение, на менталното съществуване като съществуване на чистото право и т.н.).

Раджаб Али се отличава *ab initio* с една метафизика на битието, която изповядва не аналогията, а основното двусмислие на понятието за битие, когато е отнесено към Необходимото Битие и към не-необходимите битиета; следователно в това не би трябвало да има общо участие в понятието, а само чиста омонимия в употребата на термина, тъй като нашата представа за битието достига наистина само до сътвореното битие, до тварното битие. Принципът и изворът на битието остава трансцендентен на битието, можем да го съзрем само отдалеч *per viam negationis* (*танзих*), т. е. чрез апофатичната теология. Значи не би могло да става въпрос за теомонизъм, за едно трансцендентално единство на битието; обхващащо несътвореното и създаденото. Раджаб Али знае много добре, че ще му се противопоставят, че никой никога не е изповядвал една такава метафизика на битието. Той отговаря, че са били измислени ужасни клевети, за да се заличи с тях традицията. Той знае, че следва традицията на светите Имами, но не се съмнява, че по този въпрос се присъединява към пътя на исмаилитския гносис и че той сами-

ят ще бъде последван от теософията на шейхската школа. Това изобщо не му пречи да изповядва една доктрина на „настоящето познание“, твърде близка до тази на Сухраварди.

Той имал многобройни ученици. Най-известният бил Кази Саид Кумми (вж. по-долу). Основният му ученик бил Мухаммад Рафи Пир-Заде (не е уточнено кога е роден и умрял), който бил *famulus* и секретар на своя учител. Вече в напреднала възраст, му било трудно сам да пише; ученикът записвал под указанията на своя учител едно голямо произведение, озаглавено *„Ал-маариф ал-илахия“* (*„Големите теми на метафизиката“*), което едновременно съхранява и продължава учението на Раджаб Али Табризи. Той имал за ученик още Аббас Маулауи (умира след 1101/1689–1690 г.), който е оставил два големи обобщаващи Сборника на шиитската философия, посветени на шах Сулайман (1666–1694 г.), именно *„Ал-ануар ас-сулаймания“*, *„Книга на светлините, посветена на Сулайман“*, завършена през 1101/1689–1690 г.), и *„Ал-фауаид ал-усулия“* (*„Основните поуки“*, завършена през 1084/1673–1674 г.). Двама други ученици с по-малка известност са Молла Мухаммад Тункабуни и Мир Кауам Рази.

11. Кази Саид Кумми

Значимостта на този мислител и духовен човек е такава, че би трябвало да му посветим една отделна глава, сведена тук до няколко реда. Кази Саид е роден в Кум през 1043/1633 г., където прекарал по-голямата част от живота си в преподаване и умрял през 1103/1691–1692 г. В Исфахан той бил ученик на Раджаб Али Табризи, но също и на Мухсин Файз и Абдурраззак Лахиджи (при когото изучавал *„Източната теософия“* на Сухраварди), така че събрал в личността си и в мисълта си една двойна традиция.

Във висша степен Кумми е представител на мистичната теософия на дванайсетния шиизъм; това е един шиитски

ишраки, чиито творби трябваше отдавна да са издадени. Много трудно е да бъдат изброени, тъй като според замисъла на автора неговите трактати е трябвало да образуват няколко сборника, но всички те са останали недовършени. Така след персийския трактат „*Калид-е бехешт*" („*Ключът на Рая*"), в който критикува цялата теория за двусмислието на битието, изповядвана от неговия учител Раджаб Али, той се заема със съставянето на „*Коментар на четирийсет хадиса*" – коментар с изключителна наситеност, който обаче не надхвърля двайсет и осмия *хадис*; една „*Книга с четирийсет трактата*", от която само десет или може би единайсет са били написани. Той е оставил една тетрадка с глоси върху „*Теология*", приписвана на Аристотел, която никога не е преставала да бъде четена от нашите философи. Накрая, съществува неговият *magnum opus*. Както Молла Садра е изградил една истинска Сума на теософската метафизика на шиизма, коментирайки „*Кафи*" на Кулайни, така Кази Саид изгражда своя собствена Сума, коментирайки „*Таухид*" на шейх Садук Ибн Бабуейх. Тя също е останала недовършена. Но трите тома, които Кази Саид е можал да състави, са един монумент.

Творчеството на Садук съдържа обширна съвкупност от преданията на Имамите – фундаментални както за апофатичната теология, така и за имамологията, която произтича от нея. Тези предания понякога оформят независими трактати, които се разширяват във вътрешната част на коментара. Това важи и за изследването, което Кази Саид дава на езотеричните значения на петте основни религиозни предписания. От кубичната структура на Храма на Кааба Кази Саид извлича структурата на Имамата на дванайсетте Имама. Храмът от камък, преобразен в духовния Храм на Имамата, става дори тайната на човешкия живот – *кибла* (оста за ориентация) при поклонение, което се отъждествява с етапите на живота. Отново философията става една „повествователна философия" (съобразно желанието на Шелинг). *Хадисът* за „Дванайсетте Покривала от светлина" съединява имамологията с космогонията, както и с теософи-

ята на историята и на метаисторията, описвайки символично поклоненията на Мухаммадовата Светлина в Плерома, после нейните „слизания“ от свят в свят през седемдесет хиляди Покривала чак до този свят. Дванайсетте Покривала от светлина са дванайсетте Имама и техните съответни дванайсет свята, „шифрирани“ като дванайсет хилядолетия. Тези дванайсет свята са архетипът на цикъла на *уалая*, който показва нейния противоположен образ, тъй като тя се осъществява в смисъла на завръщането и на повторното възкачване. Съществува тоест като едно повторно появяване на древните гръко-ирански теологии на *еона*. Кази Саид развива възглед за времето, взаимообвързан с онтологията на *mundus imaginalis* и на финото тяло. Всяко същество има един *quantum* (*микдар*) на собственото време, едно лично време, с което може да стане това, което става с едно парче восък, когато го натиснем или обратно го удължим. *Quantum* е постоянен, но има едно компактно и гъсто време – това на сетивния свят; едно неуловимо време, което е това на „въображаемия свят“; едно свръхнеуловимо време, което е това на света на чистите Разуми. Измеренията на едновременност нарастват в зависимост от „тънкостта“ на модуса на съществуване: *quantum* на времето, определен в една духовна индивидуалност може тогава да обгърне необятността на съществото, което има в настоящето, миналото и бъдещето. От тази гледна точка е поразителен коментарът на *хадиса* или разказа за „белия Облак“.

12. От школата на Исфахан към школата на Техеран

Сега достигаме период, който бил труден за философите и който остава такъв за техните събратя, пожелали да бъдат техни историци – дотолкова ситуацията е хаотична, ръкописите – разпръснати, появяващи се само постепенно с публикуването на каталозите. В ситуацията преобладава катастро-

фата, сложила край в Исфахан на Сафавидите и на царуването на султан Хусайн: завземането на града от афганците след обсада с безпаметни жестокости (1135/21 октомври 1722 г.), от която една страница, написана от философа Исмаил Хуаджуи, ни предоставя едно пронизително ехо. Афганското господство продължило само осем или девет години; сафавидската династия просъществувала именно в личността на Тахмасп II и на Аббас III до 1736 г. Настъпило царуването на Надир шах; в Шираз – това на династията Зенд. Накратко, имало един дълъг период на неспокойствие и нестабилност чак до възкачването на династията Каджар (царуването на Ага Мухаммад Хан започнало действително през 1779 г., но той бил коронован едва през 1796 г.). С втория каджарски владетел – Фатх Али-шах (1797–1834 г.), центърът на интелектуалния и духовен живот се оказал окончателно пренесен от Исфахан в Техеран. От философска гледна точка този период се характеризира с нарастващо влияние на мисълта на Молла Садра, когото неговите съвременници нито твърде добре са разбрали, нито твърде добре са приели. За да въведем известна яснота, тук ще групираме временно философите в четири семейства.

Първо, има такива, чието време се намира все още съвсем близо до катастрофата. На първо място, Мухаммад Садик Ардестани (умира през 1134/1721–1722 г., годината на обсадата на Исфахан). Този философ, който също бил голяма духовна личност, познал тежки изпитания, тъй като си навлякъл гнева на шах Султан Хусайн. От него имаме главно две произведения. По-важното е „*Хикма садикия*“ (личната философия на автора – Садик Ардестани), което разглежда душата и нейните свръхсетивни способности и заема ясна позиция след Молла Садра срещу Авицена и авиценистите като цяло в полза на нематериалността на активното Въображение (*таджарруд-е хаял*). Но изглежда, че той е срещнал повече трудности, за да обясни закрепването на универсалната Душа с телата. Това закрепване се състои в една епифания (*таджалли, зухур*) и всяка от индивидуалните мислещи души е един лъч, излъчен от универсалната Душа.

Но в какво по същество се състои тази епифания, това „слизане“, сега поддържащо висяща (*тадалли*, вж. Коран 53/8) универсалната Душа? Произведението действително е било съставено според уроците на учителя от един негов ученик – Молла Хамза Гилани (умира през 1134/1721–1722 г., също по време на обсадата на Исфахан), докато друг – Мухаммад Али ибн Мухаммад Риза, написал едно дълго въведение.

Друг съвременник бил Инаятуллах Гилани, който преподавал книгите на Авицена. Фазил Хинди Исфахани (1135/1722–1723 г.) е оставил петнайсетина произведения. Мирза Мухаммад-Таки Алмаси (1159/1746 г.) бил внукът на Мухаммад Таки Маджлиси (1070/1659–1660 г.), бащата на Мухаммад-Бакир Маджлиси (1111/1699–1700 г.) – автор на голямата шиитска енциклопедия „*Бихар ал-ануар*“, както и на исторически и поучителни произведения, които са широко четени в Иран и до наши дни. Алмаси е оставил, между другите, една книга върху „Голямата окултация на дванайсетия Имам“. Кутбуддин Мухаммад Найризи Ширази (1173/1759–1760 г.) е един чист *ишраки*: „Логиката на перипатетиците не е предпазила срещу грешка; тя не е самодостатъчна; източник е на заблудата. Колкото до мен, аз приемам логиката на гностиците като наистина логиката на метафизиката“. Исмаил Хуаджуи (умира в Исфахан през 1171/1757–1758 г. или 1173/1759–1760 г.), който познал ужасите на обсадата, е съставил около сто и петдесет трактата върху съвкупността от философски въпроси, различни науки и големи шиитски теми (един трактат върху Имамата). Преди всичко той е известен с един силен трактат срещу понятието „имагинерно време“ (*заман маухум*, а не „въобразимо“), насочен срещу Джамалуддин Хуансари и в който се намира включена теорията на Мир Дамад.

Второ, Ага Мухаммад Бидабади (1198/1783–1784 г.) и неговите ученици. Самият шейх Бидабади бил ученик на Мирза Мухаммад-Таки Алмаси и на Исмаил Хуаджуи. Той преподавал в Исфахан книгите на Молла Садра; текстът на неговите уроци върху „*Асфар*“ е бил запазен. Като Мир Финдерески и той е съставил един трактат върху алхимията,

който бил широко коментиран през 1209/1794–1795 г. от един лекар от Исфахан – Мирза Мухаммад Риза ибн Раджаб Али. Той имал голям брой ученици, сред които Молла Михраб Гилани (1217/1802–1803 г.); Абу ал-Касим Хатунабади (1203/1788–1789 г.), който е писал главно върху шиитските теми (особено върху *„Кафи“* на Кулайни); Махди Нараки (1209/1794–1795 г.), който също бил ученик на Исмаил Хуаджуи. Силна личност, човек на действието, без да пести каквото и да е усилие, Махди Нараки се оказал сведущ както във философията, морала и математиката, така и в правните науки (той заел здрава позиция с *усулиун* срещу *ахбариун*). Оставил е една дузина произведения, всичките носещи личния му отпечатък дори в класическите въпроси като този за битието и за същността. Неговият голям трактат за морала (*„Джами ас-саада“*) все още продължава да се чете. Тук трябва също да споменем Мирза Ахмад Ардакани Ширази, автор на един важен коментар върху *„Китаб ал-машаир“* на Молла Садра, и за когото само можем да кажем, че е работил в Шираз през 1225/1810 г.

Трето, Молла Али ибн Джамшид Нури (1246/1830–1831 г.) и неговите ученици. Молла Али Нури бил един от най-известните ученици на Мухаммад Бидабади и един от най-прочутите проповедници на епохата. Той учил в Мазендаран и в Казвин, преди да се установи в Исфахан. На него дължим важни уроци върху няколко произведения на Молла Садра, върху *„Фауаид“* (наставления) на шейх Ахмад Ахсаи (вж. по-долу), освен един голям коментар на сура *„Таухид“* и един отговор на полемиката с един християнски мисионер. Той имал тълпа от ученици, от които тук можем да запомним само няколко имена: Молла Исмаил Исфахани (1277/1860–1861 г.), който самият е оставил важни уроци върху някои произведения на Молла Садра; Молла Ага-йе Казвини – ученик едновременно на Молла Али Нури и на Молла Исмаил Исфахани; Мухаммад Джафар Лангаруди, който е дал един твърде обширен коментар на *„Машаир“* и на *„Хикма аршия“* (*„Теософията на Трона“*) на Молла Садра (неговият коментар на *„Таджрид“* на Насируддин Туси е датиран от 1255/

1839–1840 г.). Абдуллах Зунузи и Хади Сабзавари, които подолу ще бъдат споменати, са изтъкнати ученици между всичките на Молла Али Нури.

Четвърто, школата на Техеран. При царуването на Фатх Али Каджар (1787–1834 г.) в Техеран била основана Мадраса Хан Марви. Бил поканен Молла Али Нури да дойде да преподава в нея; той предпочел да изпрати един от най-блестящите си ученици – Молла Абдуллах Зунузи (1257/1841–1842 г.). Този призив бил в някакъв смисъл сигналът за пренасянето от Исфахан в Техеран на центъра на islямските науки. Няколко големи фигури на философията ще го илюстрират. На първо място е Абдуллах Зунузи (родом от Зунуз, близо до Табриз), който учил в Карбала, след това в Кум, после в Исфахан, където станал ученик по философия на Молла Али Нури. Той е оставил няколко големи произведения, всички в духа на Сухраварди и Молла Садра; надяваме се на близкото им издаване. Той имал двама сина, единият от които – Хусайн Зунузи бил ерудит по математика и астрономия. Другият – Ага Али Зунузи (известен с произвището си *Мударрис* („професора“) *par excellence* умира през 1307/1889–1890 г.), бил на висотата на известността на своя баща като философ. Той е оставил няколко произведения, също в линията на Молла Садра, които е преподавал и коментирал, именно едно произведение на персийски език (*„Бадауи ал-хикаи“*), за да отговори на седем неясни въпроса, които му поставил принц Имадуддин Бади ал-Мулк Мирза, самият той преводач на Молла Садра на персийски език. Мухаммад Риза Кумшаи (1306/1888–1889 г.) бил метафизик, пламенен ученик на Молла Садра и същевременно благороден човек с морал. В Исфахан той бил ученик на Молла Али Нури и на Мухаммад Джафар Лангаруди, после се установил в Техеран, където преподавал в Мадраса Садр, главно *„Асфар“* на Молла Садра и *„Фусус“* на Ибн Араби. Сайид Абу ал-Хасан Джалве (1315/1896 г.) също известен професор, в същата линия, преподавал в продължение на четирийсет години в Техеран в Мадраса Дар аш-Шифа. Той е оставил един трактат върху вътресубстанциалното движение, един голям брой

уроци върху *„Асфар"* на Садра, *„Шифа"* на Авицена, *„Хидая"* на Абхари и т.н.

Невъзможно е да цитираме дори само имената на учениците на тези учители. От поколение на поколение, без дори да споменаваме техните произведения, ще запомним имената на Мирза Тахир Тункабуни, Мирза Махди Аштиани, Мирза Мухаммад Али Шахабади, Сайид Хусайн Бакубехи. Последният – професор в Наджаф, бил учителят на двамата видни съвременни традиционни философи: Сайид Казим Ассар – професор във Факултета по теология в Техеран, и шейх Аллама Мухаммад Хусайин Табатабаи, професор в Университета по теология в Кум, на когото дължим, между другите, едно ново издание на *„Асфар"* на Молла Садра и един философски коментар на Корана.

13. Шейх Ахмад Ахсаи и шейхската школа в Керман

Съвременник на току-що споменатите философи, шейхската школа заема едно съвсем самостойно място. Колкото до имената „шейхизъм" и „шейхи", изобщо не школата е, която ги е избрала, за да се самообозначи; „другите" са, които са ѝ ги дали, за да охарактеризират нейните адепти като ученици накратко на „шейха", т. е. на шейх Ахмад Ахсаи. Той самият никога дори не е помислял да основе школа; неговото разбиране било да не се отличава от „другите" освен със строга вярност на цялостното теософско учение на Имамите на дванайсетния шиизъм. Той задълбочил това учение чрез личен размисъл през целия си живот; обезпечил го чрез един вътрешен опит, покровителстван от разговорите-видения с тези Имами, които той считал за своите единствени учители. Този цялостен имамизъм се натъкнал на едно упорито неразбиране, чиято история не е особено назидателна. Няма дори мястото да кажем, че той се поддал на една метафизична реформация, имайки предвид съвсем дру-

го нещо от „реформистките“ движения, появили се тогава в света на исляма.

Благородна духовна фигура, изявяваща всичките свойства на „човека на Бога“, което никой никога не му е оспорвал, шейх Ахмад Ахсаи е роден през 1166/1753 г. в ал-Ахса на територията на Бахрейн. Произхождащ от крайбрежната на Персийския залив част на Арабия (където карматите през X век създали една малка идеална държава, която Насир-е Хосрау посетил), шейх Ахмад изглежда с чисто арабски произход. Но той прекарал около петнайсет години в Иран, и без ехото и ентусиазма, които неговата личност и неговото учение предизвикали в Иран, несъмнено не би имало „шейхизъм“. Началото на духовния му път ни е известно от автобиографията му. Шейхската традиция не посочва никакъв учител, за когото той да е предявявал качеството да е негов ученик. Всичко се случва сякаш той не е имал друг учител освен този *устад-е гайби,* този вътрешен учител, за когото вече са претендирали други духовни люде, но който в неговия случай означава поред единия от „Четиринайсетте Пречисти“. При все това, знаят се имената на няколко учители, чиито уроци той е слушал. След един изключително наситен живот, предизвиквайки привързаността на разпалени ученици, а за съжаление също и твърде човешката ревност на някои колеги, шейхът умира на три спирки от Медина през 1241/1826 г.; той имал намерението да се установи със семейството си в Мека. Неговото творчество е значително: повече от сто трийсет и две заглавия, но много повече в действителност, тъй като някои произведения са сборници, съдържащи няколко трактата. Почти всичко е било публикувано в литографски издания.

Всички наследници на шейх Ахмад Ахсаи са били възвишени фигури на мислители и духовни люде, което изобщо не им е спестило неприятностите. На първо място бил наистина неговият духовен син Сайид Казим Рещти, роден в Решт (югозапад от Каспийско море) през 1212/1798 г., умира в Багдад през 1259/1843 г. Надарен с рядка способност за дълбоки метафизични умозрения, Сайид Казим също е оста-

вил значително творчество, една част от което за нещастие е изчезнала (с известен брой биографии на шейх Ахмад), по време на два грабежа, опустошили жилището му в Карбала. С втория наследник на шейх Ахмад, школата установява центъра си в Керман (в Югозападен Иран), където разполага с мадраса по теология, колеж и печатница. Шейх Мухаммад Карим-хан Кермани (роден в Керман през 1225/1809 г., умира през 1288/1870 г.) принадлежал чрез своя баща Ибрахим-хан към управляващото имперско семейство. Той бил ученик на Сайид Казим в Карбала и е оставил едно внушително творчество (около двеста и осемдесет заглавия), покриващо цялото поле наислямските и философски науки, включително алхимия, медицина, оптика, музика. Неговият син шейх Мухаммад-хан Кермани (1263–1324/1846–1906 г.) го наследил и също е оставил огромно творчество. Между бащата и сина имало близко интелектуално и духовно сътрудничество, което се повторило между Мухаммад-хан и младия му брат шейх Зайн ал-Абидин Хан Кермани (1276–1360/1859–1942 г.), който го наследил и чието също значително творчество в голямата си част е неиздадено. Накрая, петият наследник, шейх Абу ал-Касим Ибрахими, наречен „Саркар Ага“ (1314–1389/1896–1969 г.), също е оставил важно творчество, в което той застава лице в лице с най-парливите въпроси. Той има за наследник своя син Абдул Риза Хан Ибрахими, който вече е публикувал значителен брой произведения. Но съвкупността от творбите на учителите, такива, каквито са запазени в Керман, представя хиляда заглавия; едва половината от тях са били публикувани досега.

Две позиции са отбелязали един силен контраст между шиитските мислители, най-вече от XVII век насетне. Има, от една страна, *усули* (или *усулиун*), които бихме могли да обозначим най-общо като „критични теолози“, и от друга страна, *ахбари* (или *ахбариун*), които се показват като теолози „фундаменталисти“. Първите прилагат към критиката на огромния *корпус* на шиитските предания външни критерии, които не водят до никаква сигурност, и които вторите отхвърлят, приемайки целостта на *корпуса*. Тези са имали за

родоначалник Мухаммад Амин Астарабади (1033/1623–1624 г.). „Фундаменталистите“ минават за простодушни хора, не допускащи намесата на какъвто и да е въпрос от мистичната теософия. Това не пречи сред *ахбариун* да има метафизици от висока степен като Мухсин Файз и Кази Саид Кумми. Защото, ако наглед противопоставянето между двете школи засяга преди всичко каноничното право, в действителност херменевтичните предпоставки на *ахбариун* имат своето отражение, що се отнася до източниците на традиционната метафизика. Нито към авторитета на *муджтахидите* (посветените изследователи), нито към човешкия авторитет на пренасящите преданията се обръщат *ахбариун*, а към самото съдържание на *хадис* (преданията), за да решат дали идват или не от Имамите. Заради тези предпоставки, в кръга, в който ахбаризмът призовава към едно метафизично и теософско задълбочаване, ние можем да разберем и да разположим фундаменталната позиция на шейхската школа: една междинна позиция, но несъмнено по-близо до тази на *ахбариун*.

Шейх Ахмад Ахсаи и след него наследниците му са следвали съвсем стриктно последиците на апофатичната теология на шиизма. Понятието за „абсолютно“ битие такова, каквото обикновено философите използват, дори не е начално, тъй като това пасивно причастие – „абсолютен“, предполага един „*absolvens*, едно „оправдаване“ на битието, поставящо битието в свобода, установявайки го не в инфинитива (*esse*), нито в субстантивно причастие (*ens*), а в императива (*esto*). Космогонията се представя под формата на една трансцендентална адамология. Предвечната основна Воля – едновременно субект и обект, материя, форма и завършек на Своя самосъздаващ акт, се проявява като един метафизичен първоначален Адам (*Адам ал-акбар*, *Адам Най-висшия*, *Homo maximus*) и метафизичната Ева, равна на този Адам – е освобождаване на битието, на оправданото от небитието битие, от Великата Бездна. Този зенит, който е *Adam maximus,* Адам „нашият баща“, появил се без баща и майка, е надирът в света на нашата земна история, в действи-

телност – третият Адам, тъй като между двамата е „втория Адам“, който е мухаммадовият Логос или мухаммадовата Светлина (*нур мухаммади*) за четиринайсетте същности от светлина. Така смисълът на термините на перипатетическия хелиоморфизъм е преобърнат; материята – това е светлината, която кара самото битие да съществува. Формата е същността, милосърдието, сенчестото измерение, което фиксира и определя границите на тази светлина. Ето защо материята е бащата, мъжкото, докато формата е майката, женското, и това е „въображаемата Форма“ (*сура мисалия*), която е принципът на отликата. Така се потвърждава един *хадис* на шестия Имам Джафар ас-Садик: „Вярващият е брат на вярващия поради техния баща и тяхната майка. Техният баща е Светлината, тяхната майка е Милосърдието.“

Чрез такова плодотворно използване на *хадисите* на светите Имами шейх Ахмад е изработил характерната антропология на своята школа; тя го води към онова, което може да се нарече „алхимия на тялото на възкресението“, правейки отлика между едно двойно плътско тяло (*джасад*) – тяло от тленна плът и тяло от нетленна духовна плът (*caro spiritualis*) – и едно двойно фино тяло (*джисм*): астрално тяло и първоначално, есенциално архетипно тяло. Всичко това съответства съвсем точно на двойния *okhema* при неоплатоника Прокъл. Модалността на тялото на възкресението (формирано от *джасад* Б и от *джисм* Б) е описана успоредно с алхимичната операция и тук се присъединява учението на западния езотеризъм. Най-сетне това е една характерна доктрина на шейхската школа – тази, която нейните учители определят като „Четвъртия Стълб“. Накратко, тя само развива наставленията на Имамите да бъдеш в общение с всички онези, които са „Приятелите на Бога“ (*аулия*), да скъсаш с всички онези, които са враждебни на тях (на персийски език *тауалля о табарра*). Но понятието „Приятели на Бога“ повлича със себе си идеята за постоянната езотерична йерархия и *eo ipso* условията, които тя постановява да съществуват в нашия период на окултация на Имама. Окултацията

(*гайба*) на Имама – „мистичния полюс“ на света, предполага *eo ipso* окултацията на този, който би бил негов Праг (*баб*) и поради същото на цялата йерархия, която завършва с него. Когато се говори общо за тази йерархия, или за този, който е нейният изразител (*натик-е уахид*), поколение след поколение, това означава една категория от личности, но в никакъв случай не предполага, че тези личности могат да се изявят публично, индивидуално посочени; тяхната окултация е необходима; никой не може да се хвали с подобно качество. Те са познавани единствено от Имама, чиято последна воля, изявена в неговото последно послание, е, че всеки, който публично се осланя на обличане с власт от негова страна е *eo ipso* самозванец. Не може да има прекъсване на *гайба* преди парусията на Имама. Учителите на шейхската школа са повтаряли неуморно това. Откъдето всяко религиозно движение, колкото и интересно да е само по себе си, което извършва прекъсване на *гайба,* явно скъсва с шиизма и следователно не може да се опира на шейхски произход.

Тези редове са само сбита алюзия за шейхските доктрини; те подсказват, че тяхното разбиране не е по силите на току-що дошлия и че никога дискусиите не трябва да се водят на публично място. Същите възражения неуморно са били повтаряни, без да се обръща внимание на отговорите на шейхитите, нито да се полага усилие за разбиране на тяхната терминология. Ориенталисти, не познаващи може би друг модел освен този на римокатолическата Църква, са писали, че шейх Ахмад е бил „отлъчен“ от *муджтахидите*, което е погрешно. Никой *муджтахид* не се е замесил в твърде личната и безсилна интрига на Молла Баргхани в Казвин, който не е имал никаква власт, да въведе в исляма понятието „отлъчване“. Шейх Ахмад е написал, между другите, два големи тома изследвания върху две важни произведения на Молла Садра Ширази. Учуден, огорчен, безсилен пред неразбирането, той помолил един от своите приятели – Мухаммад ибн Муким ибн Шариф Мазандарани при второто си пребиваване в Исфахан да отговори на критиките, отправени срещу неговия коментар на *„Теософията на Трона“*

(*„Хикма аршия“*). Произведението (неиздадено) трябваше да бъде споменато тук. Всичко това е в ход на изследване; за сега не можем да кажем нищо повече.

14. Джафар Кашфи

Особено място трябва също да бъде отделено на този оригинален мислител, който има връзка с шейхската школа. Неговото творчество е твърде представително за безпокойствата на метафизиците-теософи на Персия от XIX век. Сайид Джафар Кашфи принадлежал към фамилия, чиято възходяща линия на родство се връща при седмия Имам Муса Казим (183/799 г.). Той е роден в Дарабгард във Фарс (Персида), живее в Боруджард и умира през 1267/1850–1851 г., оставяйки творчество, което се заключава в една дузина заглавия както на персийски, така и на арабски език (в процес на изследване). Тук можем само да споменем голямото му произведение на персийски език, озаглавено *„Тухфат ал-мулук“* (*„Подарък за владетелите“*), съставено по искане на един каджарски принц – шах-Заде Мухаммад-Таки Мирза, син на Фатх Али-Шах. Произведението е в два тома. Първият е подреден в три книги, които разглеждат съответно: първо, същността на Разума (*акл*, *Nous*), първия ипостаз, отъждествен с *рух мухаммади*, Мухаммадовия Свети Дух; второ, епифаниите (*мазахир*) на Разума, неговите отношения и степени на връзки със съществата; трето, следите, резултатите, добродетелите и знаците на Разума. Вторият том е една обширна енциклопедическа систематизация на умозрителната философия и на историософията като тази съвкупност образува една Сума, чието съставяне на персийски език е толкова повече многозначително.

Общата система на Джафар Кашфи се опира на традиционните шиитски текстове, относно Разума, преди всичко на *хадисите* I и XIV от *„Книга на Разума“* от големия сборник на Кулайни (*„Кафи“*). 1) В самото начало съществува заповедта, която нарежда на Разума да се отклони от своя

Принцип, за да се обърне към творенията, „да се спусне в света". От това движение се появява екзотеричното лице на Разума, съответстващо на пророческата мисия (*нубууа*) и на буквалното откровение (*танзил*). 2) Една втора заповед му заповядва да се обърне отново към своя Принцип. Това движение на обръщане „свива отново" екзотеричното лице на Разума към неговото езотерично лице, което съответства на *уалая* или харизмата на Имама и на *тауил*, който отвежда съобщената чрез откровение буква към скрития ѝ смисъл, към духовния ѝ архетип. Познаваемостта на каквато и да е реалност предполага проявлението и познаваемостта на нейната противоположност. Божествената Същност, Която няма нито подобие, нито противоположност, е непознаваема. Това, което е относително познаваемо за Нея от човешкия разум, се проявява на нивото на първата теофания именно като този Разум-Светлина и, като такъв, Мухаммадовият Свети Дух (*рух мухаммади*), вечната Мухаммадова Реалност. Проявлението на този Разум-Светлина повлича проявлението на неговата противоположност: сянката, мрака, невежеството, агносиса, но не в общия смисъл, че това е сянката на Разума, тъй като едно същество от светлина няма никаква сянка, а както в случая със стената, скрита в тъмнините, която при изгрева на слънцето изявява сянката си. Така епифанията на битието проявява небитието. Не, че небитието става битие; противното-битие не приема битието. Но съществува отрицанието, небитието – антагонист на битието, т. е. на Светлината.

На метафизичната епопея на Разума се противопоставя контраепопеята на неговия антагонист: два свята се спускат и изкачват до срещата един с друг като се смесват на нивото на човешкия свят, между „синовете на Светлината" и „синовете на Тъмнините". Забележително е, че тоналността на тази метафизика се ръководи от грижата каквото се открива в самите извори на иранската мисъл: противопоставянето на Светлината и Тъмнините, което есхатологията разрешава, „отделянето", което ще бъде дело на дванайсетия Имам във времето на неговата парусия, така както в зороастризма, то

ще бъде дело на *Саошиант*. Времената на обръщане и връщане към предишното състояние на Разума, образуват Вековете на света. Времето на *уалая*, следващо времето на *нубууа,* води Джафар Кашфи към една Параклетска историософия, чиито периоди могат да бъдат поставени в съответствие, какъвто случай вече сме срещали с трите царувания на историософията, учредена от Йоахим от Флоренция. Шиитската метафизика тук стига до един от своите върхове. Или творчеството на този ирански мислител е съвременник на големите метафизични „системи", появили се на Запад през първата половина на XIX век.

15. Школите от Хорасан

а) Хади Сабзавари и школата на Сабзавар

Възвишената фигура на „Мъдреца от Сабзавар" владее периода, който в Иран съответства на средата на нашия XIX век. За него е казано, че е бил „Платон на своето време" и, за да се премери добре, е казано също, че е бил Аристотел на своето време. Във всеки случай той е бил за философията при управлението на Насируддин Шах Каджар (1848–1896 г.) това, което е бил Молла Садра Ширази при управлението на шах Аббас Великия. Така също той бил верният тълкувател на Молла Садра и допринесъл за превръщането му в „идейния учител" на иранските философи. Тук също можем да добавим, че обстоятелствата му позволили повече отколкото на Молла Садра да даде свобода на действие на своя гений на мистичен философ, тъй като имал свободата да се изрази по-открито, отколкото в сафавидската епоха.

Молла Хади Сабзавари е роден през 1212/1797–1798 г. в Сабзавар, малко село в Хорасан (между Шахруд и Нишапур, в Североизточен Иран), където неговият баща Мухаммад Махди Сабзавари бил виден човек. Там той получил своето първоначално оформяне, което довършил, учейки в Машхад до двайсетгодишна възраст. През 1232/1816–1817 г., желаейки да задълбочи философските си изследвания, той отишъл

в Исфахан, който въпреки своя упадък все още бил центърът, към който прииждали най-големите учители по философски и теологически науки. Там за учители той имал Молла Исмаил Исфахани и Молла Али ибн Джамшид Нури (вж. по-горе). След десет години той се завърнал в Хорасан, където преподавал в продължение на пет години, после се отправил на поклонение в Мека. След тригодишно отсъствие се върнал в Иран; известно време пребивавал в Керман, където преподавал и се оженил. Накрая се върнал, за да се установи окончателно в Сабзавар, който тогава на свой ред бил огнище на философско обучение и духовен живот, където учениците прииждали от най-далечни страни – от арабските страни, от Кавказ, Азербайджан, Индия. След живот, изпълнен с преподаване и съставителство на значително творчество, Молла Хади Сабзавари умира през 1295/ 1878 г. (или според някои извори, през 1289–1290/ 1872–1873 г.).

Оригиналността на мислителя е осезаема преди всичко в личната тоналност на произведенията му, в стила, с който подрежда материалите в тях, почерпани преди всичко от творчеството на Молла Садра, от *„Източната теософия“* на Сухраварди, от творчеството на Ибн Араби и от *хадисите* и традициите на Имамите на шиизма. Хади Сабзавари е типичен пример *par excellence* за тази категория мъдреци, която Сухраварди в пролога на своята *„Източна теософия“* поставя на върховен чин: тези, които са учители както в умозрителната философия, така и в духовния опит, притежавайки едновременно екзотеричното знание и висшите езотерични науки. Той е *par excellence* един теософ *ишраки*. Това лесно позволява да разберем емоционалния шок, който предизвикало учението на учителя върху някои негови ученици. Хади Сабзавари също без никаква трудност разглежда най-заплетените проблеми на метафизиката на битието при Молла Садра, както и коментира *„Маснави“* на Джалалуддин Руми. В това направление школата от Сабзавар е продължила учението на Молла Садра. Хади Сабзавари приема първообразното предимство на битието „да съществува“ пред същността; трансценденталното единство на битието,

чиито степени на усилване или отслабване определят модуса на съществуване на същностите: в света на чистите Разуми, в *mundus imaginalis* (*алам ал-мисал*), във физическия свят. Той приема принципа на вътресубстанциалното движение, отчитайки метаморфозите на битието и на посмъртното превъплъщение на човешкото същество.

Творчеството на учителя от Сабзавар е значително: трийсетина произведения. Едно от най-четените е „*Шарх-е манзуме*". В началото срещаме един поетичен откъс (*манзуме*), разглеждащ логиката и философията. В него самият автор му дава коментар (*шарх*), претрупвайки го с бележки и наблюдения. Накрая, цялото произведение образува седем книги: обща метафизика; трактат за субстанцията и акциденцията; специална метафизика или философска теология (*илахият*); физика; философия на пророчеството и имамологията; есхатология, морал и етика. Върху този личен коментар на автора, неговите ученици и техните ученици много са размишлявали и работили. Ахунд Хидаджи, шейх Мухаммад-Таки Амоли, Ага Мирза Махди Аштиани (умира през 1372/1952–1953 г.) са работили така, че произведението е станало в наши дни един *text-book* за всеки студент по традиционна философия.

Ще групираме четири големи произведения, които се представят под формата на коментари на произведения на Молла Садра, но които, в действителност, събират личната доктрина и учение на Хади Сабзавари. Налице е коментарът на „*Асфар*" („*Четирите духовни пътешествия*"), който образува едно компактно произведение; съществува коментарът на „*Шауахид ар-рубубия*" („*Свидетелите на Божествените епифании*"); на „*Китаб ал-мабда уа ал-маад*" („*Книга за началото и завръщането на битието*"); на „*Мафатих ал-гайб*" („*Ключовете на свръхсетивния свят*"). Тези четири коментара образуват Сабзаварския *corpus*, в който може да се изучава плодотворността на мисълта на Молла Садра, противопоставянето на трудностите, които тя не позволява да възникнат. Молла Хади също е съчинил коментар на най-неясните или най-трудни пасажи, съдържащи се в шест-

те книги на *„Маснауи“* на Джалалуддин Руми (съвкупността образува петстотин страници *in-folio* в литографията от Техеран, 1285/1868–1869 г.). Би било пълна заблуда в тях да се подозира начинанието на философ, имащ за цел да рационализира иносказанията на мистиците. Тук също, за да се прекъсне цялото двусмислие относно думата „философия“, ще кажем, че това поне е творчеството на един метафизик *ишраки*, което също се намира пред философите-рационалисти в същата ситуация, както метафизиката на суфизма пред теолозите-рационалисти на *калям*.

Едно друго голямо произведение – *„Асрар ал-хикам“* (*„Езотеричните философеми“*), разглежда съвкупността от въпроси, засягащи генезиса на битието и есхатологията и излага езотеричния смисъл на литургичните практики. Авторът му е дал резюме под заглавие *„Хидаят ат-талибин“* (*„Напътствието на търсещите“*), по искане на Насируддин Шах Каджар, който дошъл да го посети в Сабзавар. Като Молла Садра, Мухсин Фаиз и Кази Саид Кумми – учителят от Сабзавар съумява отлично да извлече теософското учение, изложено в текстовете на Имамите. Голямото изследване на Божиите Имена (*„Шарх-е асма“*) е в действителност коментар на една шиитска молитва. Божиите Имена (вж. Ибн Араби) имат едновременно космогонична функция и литургична функция; чрез последната те са органите за завръщането на съществото към *малакут* и към Принципа. Най-сетне, трябва да споменем един твърде важен сборник от шестнайсет трактата на персийски и арабски език; съставянето му било предизвикано от въпроси, поставени от ученици или кореспонденти. Тук можем да изтъкнем само заедно с наситеността на задълбочените отговори изключителния интерес на тези въпроси, чието разнообразие ни позволява да доловим безпокойствата, които били на дневен ред за съвременниците на Молла Хади Сабзавари.

За да си представим какъв е бил в онази епоха ентусиазмът, който е оживявал философското огнище на Сабзавар, трябва да споменем няколко имена на ученици, дошли, вече казахме, от всички райони на Иран и от другаде. Трима

измежду тях вече бяха упоменати по-горе. На свой ред, ще ги открием в главните центрове за преподаване на традиционната философия в Иран: Техеран, Табриз, Кум, Исфахан, Шираз, Машхад. За съжаление състоянието на изследванията ни позволява да цитираме само най-известните имена; събирането на произведения е все още далеч от извеждането му на добър край. Тук ще цитираме Молла Абдулкарим Кутчани, който е преподавал в Машхад и е оставил тълкувания на *„Шарх-е манзуме"*. Шейх Али Фазил Таббати (Тибети), чието име разкрива тибетския му произход и когото Хади Сабзавари високо ценял; един трактат за „сборника от шестнайсет", цитиран по-горе, отговаря на един поставен от него въпрос; това е една прекрасна и изтънчена апология на философския размисъл в отговор на тревогите и съмненията, предизвикани от екзотеристите. Мирза Аббас Хаким Дараби Ширази (умира през 1300/1882– 1883 г.), който на свой ред преподавал философия в Шираз и имал многобройни ученици. Молла Казим Хорасани (умира през 1329/1911 г.) – съвършен шиитски теософ, заявяващ публично, че всеки който няма достатъчно познание по философия и метафизика не може да разбере преданията (*хадис*) и традициите на светите Имами. Ага Мирза Мухаммад Язди (Фазил Язди), който, като написал отговор на критиките, отправени от шейх Ахмад Ахсаи към Мухсин Фаиз Кашани (вж. по-горе) по повод неговия *„Трактат за познанието"*, поискал от своя учител да вземе решение по този въпрос; отговорът на Хади Сабзавари също се съдържа в „сборника от шестнайсет трактата". Мирза Сайид Абу Талиб Зинджани е оставил сред другите си трактати една книга за преценяване на *муджтахидите* (полагащите усилие в религията) (*„Иджтихад о таклид"*) – големият въпрос, който разделя *усулиун* и *ахбариун* в споменатия по-горе спор. Молла Исмаил Ариф Буджнурди следвал уроците на Хади Сабзавари, когато той му преподавал в Машхад. Мирза Хусайн Сабзавари преподавал в Техеран, където бил колега на преди цитираните тук учители от школата на Техеран. Той имал за ученици Мирза Ибрахим Зинджани, Ахунд Хидаджи (вж. по-горе), Мирза

Али Язди, който преподавал в Университета по теология на Кум.

б) Школата на Машхад

Машхад – свещеният град на Хорасан, съхраняващ святото място на осмия Имам – Имам Али Риза (203/818 г.), място за поклонение на всички шиити, имал векове наред *мадраса* (школа), където било излагано учението за *хикма илахия*. Тук обаче го имаме предвид само в продължаването на импулса, даден от Молла Хади Сабзавари и неговата школа на интелектуалния и духовен живот на Хорасан. Ще споменем специално две личности: Ага Мирза Мухаммад Сарукади, който е изучавал философия в Сабзавар, и Молла Гулам Хусайн (1318/1900–1901 г.), който в продължение на шест години в Сабзавар бил ученик на Молла Хади Сабзавари, а после бил *шейх ал-ислям* в Машхад. От тези двама учители са израснали други двама учители, даващи характерния облик на онова, което тук посочваме като школата на Машхад. От една страна, Хадждж Фазил Хорасани (умира през 1342/1923–1924 г.), който дълго време преподавал в Машхад и бил известен учител както по философия, така и по религиозни науки (той бил признат за *муджтахид*). От друга страна, Ага Бузург Хаким (умира през 1355/1936–1937 г.), който също преподавал философия в Машхад и бил напълно в линията на Молла Садра. За съжаление, критиките на екзотеристите, подновявайки непрестанната вътрешна драма на шиизма, го принудили да се откаже от своето преподаване. Смъртта му оставила голяма празнота в преподаването на философия в Хорасан. Тези две изтъкнати личности обучили ученици, сред които се отличил Ага Мирза Хасан Буджнурди чрез способността си да възприема каноничните науки и философските науки.

Тогава тук се намесва един съществен факт в интелектуалния живот на Иран: увеличаването на броя на иранските университети под импулса на царуващия владетел Мухаммад Риза Шах Палхави (книгата е написана преди Ислямската революция в Иран през 1979 г. – бел. прев.). Два от държавните университети – в Техеран и Машхад, имат

факултети по теология, чиято роля съвсем не е да обучават просто молли, а обширно да разпространяват ислямските науки, включително това, което се отнася до традиционната философия. Ще приключим това съвсем кратко споменаване на школата в Машхад, отбелязвайки творчеството на един млад учител по философия, професор във Факултета по теология в университета на Машхад – Сайид Джалалуддин Аштиани, чиято насоченост, дейност и продуктивност не бихме могли да определим по-добре освен показващи го като един Молла Садра *redivivus*. Изхождайки от традиционното обучение, представяно от цитираните по-горе учители, неговото творчество вече е значително: един голям трактат за битието от метафизична гледна точка и от мистична гледна точка; едно обширно изследване върху дългия увод на Дауд Кайсари към неговия коментар на *„Фусус“* на Ибн Араби, чийто първи том (седемстотин страници) задълбочава и подновява свързаните проблеми; няколко издания на текстове, снабдени с бележки и наблюдения с изключителна наситеност: това на коментара на Лангаруди върху *„Китаб ал-машаир“* на Молла Садра; това на*“Шауахид“* също на Садра с коментара на Сабзавари; това на „шестнайсет трактата“, споменати по-горе и т.н. Накрая, безпрецедентното голямо начинание (в което участва и авторът на тази книга от френска страна): *„Антология на иранските философи от XVII век до наши дни“*. Един том вече излезе; антологията би трябвало да обхваща пет тома и да даде живот на произведенията на около четиридесет ирански мислители. Тя би желала да бъде не равносметка, а изходна точка.

ПЕРСПЕКТИВА

Представянето на голямото семейство от мислители, скицирано тук за първи път, не призовава към заключение. Ние наистина не вярваме, че традиционната ислямска философия, именно тази на шиитската традиция, е приключила. Тъкмо тази традиционна философия трябва единствено да се има предвид тук. Творчеството на личности като Мухаммад Икбал например ни изглежда произлизащо от една друга глава на историята на философията. Колкото до бъдещето на традиционната философия, за него можем да говорим само, правейки диагноза на опасностите и надеждите. Може би трябва да се отбележи, че до разпространението на въздушния транспорт, Иран е останал твърде далеч и, че традиционната философия там се е опазила задълго от разрушителни контакти. Във всеки случай този период е завършил. Днес опасности и надежди идват едновременно от страна на Изтока и от страна на Запада.

Твърде многобройни са били, от източна страна, есеистите, повече или по-малко реформисти, които, не успявайки да разберат в дълбочина нито своята традиционна философия, нито философиите на модерния Запад, са очертали прибързани синтези, чиято добронамереност не компенсира колебливия им характер. Тяхното творчество е източната висулка на псевдоезотеризмите, които изобилстват на Запад. И едните, и другите само отежняват объркването и безпорядъка. Ситуацията се свежда накратко до следното: в ислямските страни, от една страна, има категория от интелектуалци, при които уестърнизацията докрай съединена с нахлуващата технология изглежда е изтръгнала традиционните духовни корени. В замяна, от друга страна, именно в Иран все още има една обширна група от личности от всякаква възраст, получили правото чрез тяхното морално достойнство и интелектуално формиране да представляват традиционната духовна култура. За съжаление, най-често тези

личности, които също трябва да заздравят *traditio lampadis*, не познават почти всички големи духовни традиции на Запада. Съществуват езиковите и речникови трудности; преводите на философски текстове са твърде често направени от втора или трета ръка. Проблемът на бъдещето е следният: една философия е само израз на общественото състояние на една епоха и в този случай това, което наричат традиционна философия, трябва ли да изветрее под натиска на обществено-политически идеологии в дадения момент? Или пък философията признава, че нейното оправдаване се състои не в агностицизма, който парализира толкова западни мислители от поколения, а в запазването на метафизиката, без която тя се обръща към всички ветрове на историята? Метафизиката изобщо не е обусловена от обществените промени, а от самия обект, до който достига, именно духовните светове, които тя е призвана да открие и да изследва.

От тази гледна точка би могло да се оцени какво означава загубването на този *mundus imaginalis*, който толкова е занимавал нашите мислители в исляма. С основание се говори за сблъсъка със Запада, който е разрушил структурите на традиционните цивилизации. Би трябвало също да се говори за онова, което би могло да бъде противовесът. За първи път, след толкова векове, средствата, с които разполагаме, позволяват да бъдат свързани помежду им изследователите, работещи, всеки от тях, в един от трите пътя на Авраамитската традиция. Изолацията трябва да бъде заменена с взаимност, защото само тази традиция в нейната цялост може да застане пред огромните проблеми, поставени от нашето съвремие. Но урокът на нашите ислямски метафизици, тъй като те винаги са имали предвид само своя езотеризъм, т. е. своята интериоризация, е бил невъзможен без едно ново вътрешно раждане. Една *традиция* е жива и пренася от живото само при условие да е един непрестанен *ренесанс*.

БИБЛИОГРАФИЯ

ПЪРВА ЧАСТ

I, 1.

I. GOLDZIHER, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Neudruck.* Leiden, 1952. - F. SCHUON, *Comprendre l'Islam.* Paris, Gallimard, 1962. - P. NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique.* Beyrouth, 1970. - H. CORBIN, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques* (4 vol.). Paris, Gallimard, 1971-1972 (rééd. 1978). - W.A. GRAHAM, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam.* La Haye-Paris, Mouton, 1977. - H. LAOUST, *Les Schismes en Islam,* Paris, Payot (rééd. 1984).

I, 2.

MÜLLER, *Die griechische Philosophie und die arabische Ueberlieferung.* Halle, s. d. - *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt...* von F. Dieterici. Leipzig, 1882 (rééd. A. Badawî, Le Caire, 1955, avec éléments de vocabulaire arabe-grec et arabe-latin). - O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis.* Freiburg im Breisgau, 1882. - M. STEINSCHNEIDER, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen* (XII. Beiheft z. Centralblatt f. Bibliothekwesen). Leipzig, 1893. - A, BAUMSTARK, *Aristoteles bei den Syrern von V. bis VIII. Jahrh.* Leipzig, 1900. - S. HOROWITZ, *Ueber den Einfluss des Stoizismus auf die Entwicklung der Philosophie im Islam* (Zeitsch. d. Deutschen Morgenl. Ges. LVII), 1903. - C. SAUTER, *Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und den Arabern* (Archiv, f. d. Geschichte der Philosophie XVII), 1904. - F. GABRIELI, *La Risâlah di Qustâ ben Lûqâ sulla differenza tra lo spirito e l'anima* (Rendic. d. R. Accad. dei Lincei, XIX). Roma, 1910. - J. RUSKA, *Das Steinbuch des Aristoteles.* Heidelberg. 1912. - C. BERGSTRAESSER, *Hunain ibn Ishaq und seine Schule.* Leiden, 1913. - I. POLLAK, *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Uebersetzung des Ishak ibn Honain.* Leipzig, 1913. - C.A. NALLINO, *Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafica pehlevica.* (Orient. Studies pres, to E.G.

Browne). Cambridge, 1922. - I. TKATSCH, *Die arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes*. Wien, 1928-1932. - M. MEYERHOF, *Von Alexandrien nach Baghdad* (Stzber. d. Preuss, Akad. d. Wiss. phil. hist. Klasse, XXIII, 1930). - I. MADKOUR, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, 1934. - A. MINGANA, *Encyclopædia of philosophical and natural sciences, as taught in Baghdad about A. D. 817, or Book of Treasuries, by Jof of Edessa*, syr. text. ed. and transl. Cambridge, 1935. - P. KRAUS, *Plotin chez les Arabes* (Bull. de l'Institut d'Egypte, XXIII). Le Caire, 1941, - A. BADAWI, *Aristû 'inda'l-'Arab*, Le Caire, 1947 (contient, entre autres, la version arabe de dix traités d'Alexandre d'Aphrodise); - *Neoplatonici apud Arabes : Procli Liber (Pseudo-Aristotelis) de Expositione bonitatis puræ (Liber de Causis). Procli de Aernitate mundi. Procli Quæstiones naturales*, Hermetis *de Castigatione animæ*. Pseudo-Platonis Liber Quartus (sic pour Quartorum, ou Livre des Tétralogies). Le Caire, 1955 (avec éléments d'un vocabulaire arabelatin) - Kh. GEORR, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*. Beyrouth, 1948. - Piotini *Opera* ediderunt P. Henry et H.R. Schwyser. Paris, Desclée de Brouwer, 1950-1959 (le vol. II contient une traduction, en anglais, par G. Lewis, de la Théologie dite d'Aristote). - Galeni *Compendium Timæi Platonis aliorumque Dialogorum synopsis* quæ extant fragmenta ediderunt P. Kraus et R. Walzer (Præfatio. Pars latina. Pars arabica). Londini, in ædibus Instituti Warburgiani, 1951 (Plato Arabus, vol I). - F. ROSENTHAL, *Al-Shaykh al-Yûnânî and the Arabic Plotinus Sources* (in Orientalia 1952-1953, 1955); - *The Classical Heritage in Islam*. London, Kegan Paul, 1975. - R. WALZER, *New Light on the Arabic Translations of Aristotle* (revue Oriens, 1953). - S. PINÈS, *Une version arabe de trois propositions de la « Stoicheiosis Theologikè » de Proclus* (revue Oriens, 1955); - *La longue recension de la « Théologie d'Aristote » dans ses rapports avec la doctrine Ismaélienne* (Rev. des études islamiques, 1955); - *Un texte inconnu d'Aristote en version arabe* (Archives d'hist. doctr. et litt, du Moyen Age, année 1956). Paris, 1957. - G.C. ANAWATI, *Prolégomènes à une nouvelle édition du « De Causis » arabe* (Mélanges Louis Massignon, I). Damas, 1956. » F.E. PETERS, *Aristotle and the Arabs*. New York University Press, 1968. - G. ENDRESS, *Proclus Arabus*. Beyrouth, 1973.

II, A.

Aucune traduction en langue occidentale n'a encore été publiée pour les œuvres auxquelles réfère notre exposé : *corpus* des *hadîth* des Imâms constitué par Kolaynî (éd. Téhéran, 1955), commentaires de Mîr Dâmâd, Mollâ Sadrâ Shîrâzî (lith. Téhéran s. d.), œuvres de Haydar Amolî, etc. (public, en préparation). - R. STROTHMANN, *Die Zwölfer-Schîa. Zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit* (Nasîroddîn Tûsî et Radîoddîn Tâ'ùsî). Leipzig, 1926. - L. MASSIGNON, *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien* (Public. de la Soc. des Etudes iraniennes, 7). Paris, 1934. - IBN BABUYEH de Qomm (Shaykh Sadûq), *A Shî'ite Creed, a translation of « Risâlatu'l-I'tiqîdât »* by A. A. Fyzee. London, 1952. - J.N. HOLLISTER, *The Shî'a of India.* London, 1953 (Aperçu sommaire, historique et doctrinal, sur le shî'isme duodécimain et l'ismaélisme). - H. CORBIN, *Ueber die philosophische Situation der Shî'itischen Religion,* uebers. v. H. Landolt (Antaios, V, 2). Stuttgart, 1963; - *En Islam iranien (supra* I, 1), t. I et IV; - *Corps spirituel et Terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite.* Paris, Buchet-Chastel, 1979. - *Le Shî'isme imâmite* (Actes du colloque de Strasbourg, 1968). Paris, P.U.F., 1970. - M.J. MCDERMOTT, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid.* Beyrouth, 1978. - W.C. CHITTICK, *A Shî'ite Anthology.* Albany, SUNY, 1981.

II, B1.

W. IVANOW, *Ismaili Literature, a Bibliographical Survey* (A second amplified edition of « A Guide of Ismaili Literature ». London, 1933). Téhéran, 1963; - *Ismaili Tradition concerning the Rise of the Fâtimids* (Islamic Research Association, 10). London, 1942; - *Studies in Early Persian Ismailism.* Bombay 1955; - R. STROTHMANN, *Gnosis-Texte der Ismailiten.* Göttingen, 1943. - ABU YA'QUB SEJESTANI, *Kashf al-Mahjûb (Le Dévoilement des choses cachées).* Traité ismaélien en persan du IV[e] s. de l'hégire, éd. et introd. H. Corbin (Bibl. Iranienne, vol. 1). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1949. - NASIR-E KHOSRAW, *Le « Livre réunissant les deux sagesses » ou harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne,* texte persan et introd. en français par H. Corbin et Moh. Mo'in (Bibl. Iranienne, vol. 3). Ibid. 1953; - *Il Libro dello scioglimento* e *della liberazione* (Introd. et trad. du texte original persan du *Kitâb-e Goshâyesh wa Rahâyesh,* par P. Filippani-Ronconi). Napoli, 1959.

- *Commentaire de la Qasîda Ismaélienne d'Abû'l-Haytham Jorjânî,* texte persan, éd. et introd. par H. Corbin et Moh. Mo'in (Bibl. Iranienne, vol. 6). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955. - W. MADELUNG, « Fatimiden und Bahrain-qarmaten » in *Der Islam,* 34, 1959. - H. CORBIN, *Trilogie ismaélienné :* 1. Abu Ya'qûb Sejestânî, *Le Livre des Sources* (IV/X^e s.) *2.* Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî, *Cosmogonie et eschatologie* (VII^e/XIII^e s.); 3. *Symboles choisis de la « Roseraie du Mystère »* de Mahmûd Shabestarî (VIII^e/XIV^e s.). Ed. trad. et comment. par H. Corbin (Bibl. Iranienne, vol. 9). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961 (textes appartenant à trois époques de l'ismaélisme; esquisse comparative entre shîisme duodécimain, ismaélisme, soufisme); - *Temps cyclique et gnose Ismaélienne.* Paris, Berg International, 1982; - *Cyclical Time and Ismaili Gnosism,* transl. by R. Manheim and J. Morris. London, Kegan Paul, 1983; - *Face de Dieu et face de l'homme.* Paris, Flammarion, 1983; - *L'Homme et son Ange.* Paris, Fayard, 1983. - *Ummu'l-Kitàb,* introd., trad. e note di Pio Filippani-Ronconi. Napoli, 1966. - E. F. TIJDENS, « Der Mythologisch-Gnostiche Hintergrund des Umm al-Kitâb », *Acta Iranica,* vol. VII, 1977. - *Isma'ili Contributions to Islamic Culture,* ed. by S. H. Nasr. Tehran, 1977. - K. POONAWALA, *Biobibliography of Isma'ili Literature.* Los Angeles, U.C.L.A., 1977. - H. HALM, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'ilîya.* Wiesbaden, 1978. - S.M. STERN, *Studies in Early Isma'ilism.* Leiden, Brill, 1983.

II, B2.

Kalâmi Pîr, a Treatise on Ismaili Doctrine (texte persan et trad. anglaise par W. IVANOW). Bombay, 1935. - L. MASSIGNON, *Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam* (Eranos-Jahrbuch V, 1937). Zürich, 1938. - KHAYR-KHWAH-e HERATI, *On the Recognition of the Imâm* (engl. transl. by W. Ivanow). Bombay, 1947. - NASIRODDIN TUSI, *The Rawdatu't-Taslîm* commonly called *Tasawwurât* (texte persan et trad. anglaise par W. Ivanow). Leiden, 1950. - ABU ISHAQ QUHISTANI, *Haft Bab or « Seven Chapters »* (texte persan et trad. anglaise par W. Ivanow). Bombay, 1959. - *Works of Khayr-Khwâh-e Herâtî* (texte persan et introd. par W. Ivanow). Téhéran, 1961. - SAYYED SOHRAB WALI BADAKHSHANI. *Thirty six epistles* (texte persan éd. par H. Ujaqi, introd. par W. Ivanow). Téhéran 1961. - H. CORBIN, *Trilogie ismaélienne,* 3^e partie, cf. *supra* II Bl.

III, A.

STEINER, *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im. Islam.* Leipzig, 1865. - M. GUTTMANN, *Das religionsphilosophische System der Mutakallimûn nach dem Berkhte des Maimonides.* Leipzig, 1885. - W. PATTON, *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden, 1897. - D.B. MACDONALD, *Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory.* New York, 1903. - GALLAND, *Essai sur les Mo'tazilites.* Paris, 1906. - S. HOROWITZ, *Ueber den Binfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung desKalâm.* Breslau, 1909. - I. GOLDZIHER, *Le dogme et la loi de l'Islam*, trad. par A. Arin. Paris, 1920. Nouveau tirage, Paris, 1958; - *Introduction to Islamic Theology and Law,* transl. by A. and R. HAMORI. Princeton, 1981. - ABU'L HASAN al-ASH'ARI, *Maqâlât al-Islâmîyîn. Die dogmatischen Lehren der Anhaenger des Islam*, hrsgb. v. H. Ritter (Bibl. Islamica, 1). Istanbul-Leipzig, 1929-1930. - A.J. WENSINCK, *The Muslim Creed, its genesis and historical Development.* Cambrigde, 1932. - L. GARDET et M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane.* Paris, 1948. - A.N. NADER, *Le système philosophique des Mo'tazilites.* Beyrouth, 1956. - ABU'L-HOSAYN AL-KHAYYAT. *Kitâb al-Intisâr. Le Livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Râwandî l'hérétique* (éd. et trad. par A.N. Nader). Beyrouth, 1957. (L'édition *princeps* fut donnée par H. S. Nyberg, Le Caire, 1925. Cet important ouvrage est la réfutation de la réfutation d'un livre mo'tazilite). - A.J. ARBERRY, *Revelation and reason in Islam.* London, 1957. - Abu Sa'id 'Othmân al-DARIMI, *Kitâb al-radd 'alâ'l-Jahmîya* (éd. introd. et comment, par G. Vitestam). Leiden, 1960 (Polémique « orthodoxe » antimo'tazilite). - F. ROSENTHAL, *The Muslin Concept of Freedom.* Leiden, 1960. - IBN QUDAMA'S, *Censure of speculative theology*, by G. Makdisî (Gibb Memorial Series N.S. XXII). London, 1962 (critique hanbalite du Kalâm par un précurseur d'Ibn Tavmîva). - R. M. FRANK, *The Metaphysics of Created Being According to Abû'l-Hudhayl al-'Allâf, a philosophical Study of the Earliest Kalâm.* Istanbul, 1966. - G. F. HOURANI, *Islamic Rationalism, the Ethics of 'Abd al-Jabbâr.* Oxford, 1971. - G. MONNOT, *Penseurs musulmans et religions iraniennes.* Paris, Vrin, 1974. - J. VAN ESS, *Zwischen Hadît und Theologie. Stüdien zum Entstehen prädestinatianischer Uberlieferung.* Berlin-New York, 1975. - J.R.T.M. PETERS, *God's Created Speech.* Leiden, Brill, 1976. - D. GIMARET, *Théorie de l'acte humain en théologie musulmane.* Paris, Vrin, 1980.

III, B.

W. SPITTA, *Zur Geschichte... al'Ash'arî's.* Leipzig, 1876. - A. F. MEHREN, *Exposé de la réforme de l'Islamisme* (texte partiel et trad. abrégée du *Tabyîn,* ou Apologie d'al-Ash'arî, par Ibn 'Asâkir), *in* Travaux du III[e] Congrès internat. des Orientalistes, vol. II, Saint-Pétersbourg, 1879. - D. B, MACDONALD, *Continuous recreation and atomic time in Muslim Scholastic Theology* (Isis, IX, 1927). - IMAM AL-HARAMAYN (al-Jowaynî), *El-Irshâd, éd. et trad. par J. Luciani.* Paris, 1938. -W.C. KLEIN, *The Elucidation of Islam's Foundation* (American Oriental Series, 19). New Haven, 1940 (trad. anglaise du K. al-Ibâna d'al-Ash'arî). - A. S. TRITTON, *Muslim Theology*, London, 1947. - W.M. WATT, *Free Will and Predestination in Early Islam.* London, 1948. - R.J. MAC-CARTHY, *The Theology of al-Ash'arî..* Beyrouth, 1953 (Texte arabe de deux traités. Traductions : *Highlights of the polemic against deviators and innovators*, a transl. of the *Kitâb al-Luma'* 2) *A vindication of the science of Kalâm*, a transl. of the *Risâla...* En appendice : *Ibn 'Asâkir's Apology*). - G. MAKDISI, « Ash'arî and the Ash'arites in Islamic Religious History » in *Studia Islamica*, 17-18, 1962-1963. - M. ALLARD, *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arî et de ses premiers grands disciples.* Beyrouth, 1965.

IV.

S. H. NASR, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.* Cambridge, Harvard Univ. Press, 1963; - *Science and Civilisation in Islam* (Mentor History of Science, II). New York, 1963; - *Sciences et savoir en Islam,* trad. de l'anglais par J. P. Guinhut. Paris, Sindbad, 1979. - F. SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums,* IV. Leiden, Brill, 1971. - M. ULLMAN, *Die Natur - und Geheimwissenschaften im Islam.* Leiden, Brill, 1972.

IV, 1.

D. CHWOLSOHN, Die *Ssabier und der Ssabismus.* St-Petersburg, 1856. - O. BARDENHEWER, *Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de Castigatione animæ libellus* (texte et trad. latine). Bonnae, 1873. - H. RITTER, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie* (Vorträge der Bibl. Warburg, 1921-1922). - J. Ruska, *Tabula Smaragdina, ein*

Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur. Heidelberg, 1926. - Pseudo-MAJRITI, *Das Ziel des Weisen.* I. Arab. Text hrsgb. von H. Ritter (Studien der Bibliothek Warburg). Leipzig, 1933. - L. MASSIGNON, *Inventaire de la littérature hermétique arabe* (Appendice III à Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* vol. I). Paris, 1944. - H. CORBIN, *L'Homme et son Ange* cf. *supra* II Bl.

IV, 2.

IBN AL-NADIM, *Kitâb al-Fihrist* (Catalogue) éd. Fluegel, 1871. - J. RUSKA, *Arabische Alchemisten.* I. II : *Ja'far al-Sâdiq, der sechste Imâm.* Heidelberg, 1924; - *Turba philosophorum, ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie.* Breslau, 1931. - P. KRAUS, *Jâbir ibn Hayyân, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam* (Mémoires de l'Institut d'Egypte, vol. 44 et 45). Le Caire, 1942-1943 (rééd. Paris, Les Belles Lettres, 1985). - H. CORBIN, *Le « Livre du Glorieux » de Jâbir ibn Hayyân* (Eranos-Jahrbuch, XVIII), rééd. in *L'Alchimie comme art hiératique.* Paris, Herne, 1986. - R. HALLEUX, *Les Textes alchimiques* (un chapitre consacré à l'alchimie islamique). Turnhout, Brepols, 1979. - JABIR IBN HAYYAN, *Dix Traités d'alchimie,* trad. et présentation par P. Lory. Paris, Sindbad. 1983.

IV, 3.

F. DIETERICI, *Die Anthropologie der Araber.* Leipzig, 1781; - *Die Lehere von der Weltseele bei den Arabern im X. Jahrhundert*, Leipzig, 1872; - *Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im X. Jahrhundert.* Leipzig, 1876. - M. PLESSNER, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft* (Orient und Antike, 5). Heidelberg, 1928. - A. AWA, *L'esprit critique des « Frères de la Pureté », encyclopédie arabe du IV^e/X^e siècle.* Beyrouth, 1948. - Y. MARQUET, *La Philosophie des Ikhwân al-Safâ'.* Paris, Vrin, 1975. - H. CORBIN, *Temple et Contemplation*, Paris, Flammarion, 1981; - *Temple and Contemplation*, transl. by Ph. Sherrard. London, Kegan Paul, 1985.

IV, 4.

J. RUSKA, *Al-Bîrûnî als Quelle für das Leben und die Schriften al-Râzîs* (Isis, V). Bruxelles, 1922; - *Al-Râzî's Buch Geheimnis der Geheimnisse*, Berlin, 1937. - S. PINÈS, *Beitraege zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936. - H. CORBIN, *Etude préliminaire pour le « Livre réunissant les deux sagesses » de Nâsir-e Khosraw* (Bibl. Iranienne, 3a). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953 (V, 6 : *Nâsir-e Khosraw et Rhazès*).

IV, 5.

Abû'l-Barakât IBN al-ANBARI, *Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kûfer,* hrsgb., erklärt und eingeleitet von Gotthold Weil. Leiden, 1913.

IV, 6.

BIRUNI, *Chronology of the Ancient Nations*, ed. and transl. by E.C. Sachau. London, 1879; - *An Account of the religion, philosophy, literature, chronology, astronomy, customs, laws and astrology in India about 1030*, éd. E.C. Sachau. London, 1887 (English Transl. London, 1910); - *The Book of Instructions in the Elements of the Art of Astrology*, ed. Ramsay Wright. London, 1934, - Bîrûnî Commemoration Volume. Calcutta, 1951.

IV, 7.

KHWAREZMI, *Liber Mafâtih al-'Olûm* (les Clefs des Sciences) explicans vocabula technica scientiarum tum arabum quam peregrinorum, ed. G. van Vloten. Leiden, 1895.

IV, 8.

(Ibn al-Haytham - Alhacen) *Perspectiva* (trad. latine de Riesner in *Opticæ Thesaurus,* Basileæ 1572); - *Ueber das Licht* (texte et trad. allemande de Baarman, in Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. XXXVI, 1882). - P. DUHEM, *Le Système du monde.., de Platon à Copernic,* vol. II (chap. XI). Paris, 1914. - H. BAUER, *Die Psychologie Alhacens auf Grund von Alhacens Optik* (Beitraege z. Geschichte d. Philos,

d. Mittelalters X, 5). - C.A. NALLINO, *Raccolta di scritti editi ed inediti...* vol. V, Roma, 1944.

V.

S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Paris, 1859. Nouv. éd. Paris, 1955 (pour V, 1, 2, 4, 7 et VIII, 3, 5, 6). - T.J. DE BOER, *Geschichte der Philosophie im Islam.* Stuttgart, 1901. - *The History of Philosophy in Islam,* 3rd ed., transl. by E.J. Jones. London, 1961. - M. HORTEN, *Die philosophischen Systemen der spekulativen Theologie im Islam,* 2te Ausg. Bonn, 1912. - E. GILSON, *Histoire de la philosophie au Moyen Age,* 2e éd. Paris, Payot, 1947 (le chap. VI, 1). - G. QUADRI, *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale,* trad. R, Huret. Paris, Payot, 1947. - M.M. SHARIF, *History of Muslim Philosophy* Wiesbaden, 1963-1966. - *Medieval Political Philosophy, A Sourcebook,* ed. by R. Lerncr and M. Mahdi (trad. de Al-Fârâbî, Avicenne, Avempace, Ibn Tofayl et Averroës), Cornell Univ. Press, 1972. - Al-SHAHRASTANI, *Livre des religions et des sectes,* vol. I : « Islam et autres religions scripturaires », introd., trad. et notes par D. Gimaret e G. Monnot. Leuven, Peeters/Unesco, 1986.

V, 1.

Die *philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishaq al-Kindî,* éd. A. Nagy (Beitraege z. Gesch. d. Philos, d. Mittelalters II). Münster, 1897. - T. J. DE BOER, *Zu Kindî und seiner Schule* (Archiv, f. d. Gesch. d. Philos. XIII, 1900). - Sur les traités d'al-Kindî redécouverts depuis trente ans : H. RITTER, in *Archiv Orientalni* IV (1932), et P. SBATH, *Al-Fihris,* Catalogue de manuscrits arabes, Le Caire, 1938. Quinze ont été édités par M. Abû Rîdah, *Rasâ'il al-Kindî aî-falsafiya,* Le Caire, 1950. - H. RITTER et R. WALZER, *Uno scritto morale di al-Kindî* (Epître sur l'art de repousser les tristesses) *in* Mem. R. Accad. Naz. dei Lincei ser. VI, vol. 3, fasc. 1. Roma, 1938. - F. ROSENTHAL, *Ahmad ibn at-Tayyib as-Sarakhshî* (American Oriental Series, vol. 26). New Haven (Connecticut), 1943. - J. JOLIVET, *L'Intellect selon Kindî.* Leiden, Brill, 1971. - A.L. IVRY, *Al-Kindî's Metaphysics.* Albany, SUNY, 1974. - AL-KINDI, *Cinq Traités.* Paris, C.N.R.S., 1976.

V, 2.

F. DIETERICI, *al-Fârâbî's philosophische Abhandlungen* (texte arabe, Leiden, 1890. Trad. allemande, Leiden, 1892. Recueil de huit traités dont le premier est le traité sur l'accord d'Aristote avec Platon); - *al-Fârâbî's Abhandlung Der Musterstaat* (texte arabe, Leiden, 1895. Trad. allemande, Leiden, 1900). - M. HORTEN, *Das Buch der Ringsteine Fârâbî's mit dem Kommentare des Emir Isma'll al-Hoseinî al-Fârânî,* uebersetzt und erlaeutert (Beitraege z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, V). Münster i. W., 1906. - P. DUHEM, Le *Système du monde...* vol. IV (3e partie, chap. II), Paris, 1916. - C. BAEUMKER, *Alfârâbî Ueber den Ursprung der Wissenschaften (De ortu scientiarum).* Münster i. W. 1916. - E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennissant* (Archives d'hist. doctr. et litt, du Moyen Age IV, 1930. Contient la trad. latine médiévale du traité *De intellectu et intellecto).* - A. GONZALEZ PALENCIA, *Alfârâbî. Catalogo de los ciencias.* Madrid, 1932. - I. MADKOUR, *La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane.* Paris, 1934. - *Liber exercitationis ad viam felicitatis* ed. H. Salman, *in* Rech, de Théol. ancienne et médiévale XII, 1940. (Trad. du *Kitâb al-tanbîh 'alâ tahsîl sabîl al-sa'âda*, Haydarabad, 1345-1927). - Alfarabius de Platonis philosophia ed. F. Rosenthal et R. Walzer. Londini, 1943 (Plato Arabus, vol. II). - AL-FARABI, *Talkhîs Nawâmîs Aflâtûn. Compendium Legum Platonis* ed. et latine vertit F. Gabrieli (Plato Arabus, vol. III). - Article *on Vacuum.,* ed. and transl. by N. Lugal and A. Sayili (Türk. Tar. Kur. Yay. XV, 1). Ankara, 1951 (texte arabe, trad. anglaise et turque). - *Commentary in Aristotle's Peri hermeneias (De interpretatione)* ed. with introd. by W. Kutsch and S. Marrow. Beyrouth, 1960 (Rech. Inst. Lettres orient., 13). - *Idées des habitants de la cité vertueuse,* texte, trad., introd. et notes par Y. Karam, J. Shlala, A. Jaussen. Beyrouth, 1980; - *Tahsîl al-Sa'âda,* ed., introd. et notes par J. al-Yasin. Beyrouth, 1981. - Al-Fârâbî's, *Philosophy of Aristotle (Falsafat Aristûtâlis).* Arabie Text ed. with an introd. by Muhsin Mahdî. Beirut, Dâr Majallat al-Shi'r, 1961. - *The Fusul al-Madanî Aphorisms of the Statesman of al-Fârâbî* ed. with an english transl., introd. and notes by D. M. Dunlop. Cambridge, Univ. Press, 1961. - Al-Fârâbî's *Philosophy of Plato and Aristotle,* transl. with an introd. by Muhsin Madhi. New York, The Free Press of Glencoe, 1962 (rééd. Cornell Univ. Press, 1969). - A. PERIER, *Yahyâ ben Adî, un philosophe arabe chrétien du Xe siècle.* Paris 1920. - S. PINÈS, *A Tenth Century philosophical correspondence* (in Proc. of the Amer. Acad. for

Jewish Res. XXIV). New York, 1955 (correspondance entre Yahyâ ben 'Adî et Ibn Abî Sa'îd Mawsilî); - *La doctrine de l'intellect selon Bakr al-Mawsilî* (Stud, orient, in on. di G. Levi della Vida, II). Roma, 1956. - *La Loi naturelle et la société : la doctrine théologico-politique d'Ibn Zur'a, philosophe chrétien de Bagdad* (Scripta hierosolymitana, vol. IX). Jérusalem, 1961.

V, 3.

Abû'l-Hasan al-'AMIRI, *Kitâb al-sa'ada wa'l is'âd*, éd. Mojtaba Minovi. Wiesbaden-Teheran, 1957-1958.

V, 4.

Avicennæ *Opera... Logyca. Sufficiencia. De cœlo et mundo. De Anima. De Animalibus. Philosophia prima.* Venetiis 1495; 1508; 1546. - *Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik,* uebersetzt und erlaeutert von Max Horten. Halle, 1907-1909 (trad. d'une partie du *Kitâb al-Shifâ',* Le livre de la Guérison de l'âme). - Dj. SALIBA, *Etude sur la métaphysique d'Avi-cenne.* Paris, 1926. - N. CARAME, *Avicennæ Metaphysices compendium.* Roma, 1926. - E. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot* (Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age, vol. II, 1927). - A. M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ* (Avicenne). Paris, Desclée de Brouwer, 1938. - G.C. ANAWATI, *Essai de bibliographie avicennienne* (Ligue arabe. Direction culturelle. Millénaire d'Avicenne). Le Caire. 1950. - L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne,* Paris, Vrin, 1951. - G. VAJDA, *Les Notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote »,* in Revue thomiste, 1951, II. - *Ibn Sînâ (Avicenne) Livre des directives et remarques (Kitâb al-ishârât wa'l-tanbîhât),* trad. avec introd. et notes par A. M. Goichon. Paris, Vrin, 1951. - F. RAHMAN, *Avicenna's psychology,* Oxford, 1952. - S. PINÈS, *La « philosophie orientale d'Avicenne » et sa polémique contre les Bagdadiens (in* Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age, 1952). Paris, Vrin, 1953; - *La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abû'l-Barakât al-Bagdâdî* (ibid. 1954). Ibid. 1955. - *Le Livre du millénaire d'Avicenne,* vol. I, par Z. Safâ, S. Naficy. Vol. IV. Conférences des membres du Congrès d'Avicenne (prononcées en langues occidentales). Téhéran, 1954-1956 (Société des Monuments nationaux de l'Iran, Collection du millénaire d'Avicenne, n^os^ 27 et 33). - Y. MAHDAVI, *Bibliographie d'Ibn Sînâ* (Public. de l'Univ. de Téhéran, n° 206),

Téhéran, 1954; - H. CORBIN, *Avicenne et le Récit visionnaire.* T.I. *Etude sur le cycle des Récits avicenniens.* T. II. *Le Récit de Hayy ibn Yaqzân,* texte arabe, version et commentaire en persan attribués à Jûzjânî, trad. française, notes et gloses (Bibl. Iranienne, vol. 4 et 5). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954; - *Avicenna and the Visionary Recital,* transl. by Willard R. Trask (Bollingen Series LXVI). New York, Pantheon Books, 1960 (reprint, Dallas, Spring Books, 1980); - *Avicenne et le Récit visionnaire* (rééd. du T. I.). Paris, Berg International, 1979. - Avicenne. *Le Livre de science (Dânesh-Nâmeh)* trad. du persan par M. Achena et H. Massé. I. *Logique, Métaphysique.* II. *Physique, Mathématiques.* Paris, Les Belles-Lettres, 1955-1958 (rééd. 1985); - *Psychologie d'Ibn Sînâ (Avicenne),* texte arabe et trad. française par J. Bakos (Travaux de l'Acad. tchécoslovaque des sciences). Prague, 1956. 2 vol. - *Kitâb al-Shifâ : al-Ilâhîyât (La Métaphysique).* T.I. éd. par G.C. Anawati et S. Zâyed. T. II éd. par M. Y. Mûsâ, S. Donyâ et S. Zâyed. Introd. par L Madkour. Le Caire, 1960; - *La Métaphysique du Shifa', Livres I à X,* trad. de l'arabe par G.C. Anawati. Paris, Vrin, 1978-1985. - S. H. NASR, *Three Muslim Sages* (Avicenne, Sohrawardî, Ibn 'Arabî). Cambridge, Harward Univ. Press, 1963. - P. MOREWEDGE, *The Metaphysica of Avicenna.* Columbia Univ. Press, 1973. - W.E. GOHLMAN (éd. and trad.), *The Life of Ibn Sina.* Albany, 1974.

V, 5.

IBN FATIX, *Mokhtar al-hikam wa mahâsin aî-kalim (Los Bocados de oro)*, éd., introd. et notes par A. Badawî. Madrid, 1958. - MISKAWAYH, *The Refinement of Character (Tahdhîb al-Akhlâq)*, transl. by C. Zurayk. Beyrouth, 1968; - *Traité d'Ethique (Tahdhîb al-Akhlâq)*, trad. et notes par M. Arkoun. Damas, 1969. - M. ARKOUN, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVᵉ/Xᵉ siècle : Miskawayh, philosophe et historien.* Paris, Vrin, 1970 (rééd. 1982).

V, 6.

S. PINÈS, *Etudes sur Awhad al-Zamân, Abû'l-Barakât al-Baghdâdî (in* Revue des études juives III, 1938); - *Nouvelles études...* (Mémoires de la Société des études juives, 1). Paris, 1955; - *La Conception de la conscience de soi...* (cf. *supra* V, 4); - *Studies in Abû'l-Barakât al-Baghdâdîs Poetics and Metaphysics* (Scripta hierosolymitana, VI). Jérusalem, 1960.

V, 7.

D. B. MACDONALD, *The Life of Ghazâlî, with special reference to his religious experience and opinion* (Journ. of the Amer. Orient. Soc. XX). 1899. - M. ASIN PALACIOS, *Algazel, dogmatica, moral, ascetica.* Zaragoza, 1901; - *Algazel. El justo medio en la creencia* (trad. du *K. al-Iqtisâd fi'l-i'tiqâd).* Madrid, 1929; - *La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano.* Madrid, 1934-1941. 5 vol. - I. GOLDZIHER, *Streitschrift des Ghazâlî gegen die Bâtiniyya Sekte.* Leiden, 1916. Neudruck, 1956. - J. OBERMANN, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazâlîs.* Wien-Leipzig, 1921. - W.H.T. GAIRDNER, *al-Ghazâlî's Mishkât al-anwâr (The Niche for lights),* transl. and introd. London, 1924. - O. PRETZL, *Die Streitschrift des Ghazâlî gegen die Ibâhîya* (Stzber. d. Bayer. Akad. d. Wiss, ph.-h. Abt. 1933, Heft 7). - R. CHIDIAC, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles,* texte trad. et comment. (Bibl. de l'Ecole des Hautes-Etudes, Se. relig., LVI). Paris, 1939. - A. J. WEINSINCK, *La Pensée de Ghazzâlî* Paris, 1940. - Al-Ghazâlî. *Lettre au disciple (Ayyuhâl-walad)* trad. fr. par T. Sabbagh. Beyrouth-Paris, 1969; - *Ihyâ' 'olûm al-Dîn,* Livres I à VI, trad. par N.A. Faris. Lahore 1962-1968; - *Le Tabernacle des Lumières (Mishkat al-Anwâr),* trad. et introd. par R. Deladrière. Paris, Le Seuil, 1981; - *The Jewels of the Qur'an (K. Jawâkir al-Qur'àn),* transl. and introd. by M. Abul Quasem. London, Kegan Paul, 1983. - M. A. H. ABU RIDAH, *Al-Ghazâlî und seine Widerlegung der griechischen Philosophie (Tahâfut al-Falâsifa)* (Inaug. Diss. Basel). Madrid, 1952. - W.M. WATT, *The Faith and practice of al-Ghazâlî.* London, 1953; - *The Study of Ghazâiî* (revue *Oriens,* vol. 13-14, 1960). - F. JABRE, *La Notion de certitude selon Ghazâlî, dans ses origines psychologiques et historiques.* Paris, Vrin, 1958. - M. BOUYGES, *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazâlî.* Beyrouth, 1959. - G. VAJDA, *Isaac Albalag, Averroïste juif traducteur et annotateur d'al-Ghazâlî.* Paris, Vrin, 1960. - MAC-KANE, *al-Ghazâlî's Book of Fear and Hope,* transl. and introd. London, 1962. - L. ZOLONDEK, *al-Ghazâlî's Ihyâ 'Ulûm al-Dîn, Book XX,* transl. and annot. London, 1963. - F.A. SHEHADI, *Ghazâlî's Unique and Unknowable God.* Leiden, Brill, 1964. - H. LAOUST, *La Politique de Ghazâlî.* Paris, Geuthner, 1970. - H. CORBIN, « The Ismaili Response to the Polemic of Ghazâlî », transl. by J. Morris, in *Ismaili Contributions to Islamic Culture,* cf. *supra* II, B l. -

R.J. McCARTHY, *Freedom and Fulfillment* (annotated transl. of Al-Ghazâlî's *al-Munqidh min al-Dalâl, K. al-Mostazhirî* and others). Boston, 1980.

VI.

R. A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, 1921. - L. MASSIGNON, *La Passion d'al-Hallâj*. Paris, 1922 (rééd. Gallimard, 1975, 4 vol.); - *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1922. Nouv. éd. 1954; - Al-Hallâj. *Dîwân*, trad. fr. (Documents spirituels. 10). Paris, 1955 (rééd. Le Seuil, 1981). - Margareth SMITH, *Rabî'a the Mystic ans her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge, 1928; - *An Early Mystic of Baghdâd, a Study of the Life and Teaching of Hârith ibn Asad al-Muhâsibî* (781-857 *A.D.*). London, 1935. - HUJWIRI, *The Kashf al-Mahjûb, the oldest Persian treatise on Sufismus*, transl. by R. A. Nicholson. New ed. London, 1936. - Hellmut RITTER, *Das Meer der Seele, Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddîn 'Attâr*. Leiden, 1955. - Fritz MEIER, *Die Fawâ'ih al-jamâl wa Fawâtih al-jalâl des Najmad-Dîn al-Kubrâ, eine Darstellung mystischer Erfahrung im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr.* Weisbaden, 1957. - RUZBEHAN Baqlî Shîrazî. *Le Jasmin des Fidèles d'amour (K. 'Abhar al-'Ashiqîn). Traité de soufisme en persan*, éd. introd. et trad. par H. Corbin et M. Mo'în (Bibl. Iranienne, vol. 8). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1958; - H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*. Paris, Flammarion, 1958 (rééd. 1971); – *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*, transl. by R. Manheim (Bolligen Series XCI). Princeton Univ. Press, 1969; - *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*. Présence, 1971 (rééd. 1984); - *The Man of Light in Iranian Sufism*, transl. by N. Pearson. London, Shambhala, 1978; - *En Islam iranien*, III, cf. *supra* I, 1. - SULAMI, *Kitâb Tabaqât al-sûfiyya*, texte arabe avec introd. par J. Pedersen, Leiden, 1960 (Notices sur 105 soufis, du II^e/VII^e s. au IV^e/X^e s.). - 'Alî Hassan 'ABDEL-KADER, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (Gibb Mem. Series N. S. XXII). London, 1962. - 'Abdullah ANSARI, *Les Etapes des itinéraires vers Dieu*, éd. critique, introd. et trad. par S. de Laugier de Beaurecueil. Le Caire, 1962; - *The Intimate Conversations (Munajât)*, transl. by W.M. Thackston. New York, 1978. - HAKIM TIRMIDHI, *Kitâb Khatm al-Awliyâ*, éd. par O. Yahya. Beyrouth, 1965. - S. DE LAUGIER DE BEAURECUEIL, *Khwâdja*

'Abdullâh Ansârî. Beyrouth, 1965. - M. MOLE, *Les Mystiques musulmans,* Paris, P.U.F., 1965. - AL-KALABADHI, *The Doctrines of the Sufis (Kitâb al-Ta'arruf),* transl. by A.J. Arberry. Lahore, 1966. - A. J. ARBERRY (transl.), *The Apologia of 'Ain al-Qudât al-Hamadhânî.* London, 1969. - M. EBN E. MONAWWAR, *Les Etapes mystiques du shaykh Abu Sa'id.* Paris, Desclée de Brouwer, 1974. - A. SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam.* Univ. of North Carolina Press, 1975. - Ahmad GHAZALI, *Gedanken über die Liebe (Sawânih al-'Oshshâq),* übers. v. R. Gramlich. Wiesbaden, 1976. - G.C. ANAWATI et L. GARDET, *Mystique musulmane.* Paris, Vrin, 1976. - R. A. NICOLSON, *The Mystics of Islam*, Rééd, London, Kegan Paul, 1979. - G. BOWERING, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam, The Qur'anic hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari.* Walter de Gruyter, 1980. - JUNAYD, *Enseignement spirituel,* trad. et présenté par R. Deladrière. Paris, Sindbad. 1983.

VII.

SOHRAVARDI, shaykh al-Ishrâq, *Opera metaphysica et mystica I*, edidit H. Corbin (Bibliotheca Islamica, 16). Istanbul, 1945; rééd. anastatique : *Œuvres philosophiques et mystiques, t. 1 (La Métaphysique : 1. Kitâb al-Talwîhât. 2. Kitâb al-Moqâwamât. 3. Kitâb al-Mashâri' wa'l-Motârahât.)* Textes arabes édités avec prolégomènes en français par H. Corbin, nouvelle préface et index (Bibliothèque Iranienne, nouvelle série, 1). Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1976; - *Œuvres philosophiques et mystiques*, t. II *(Opera metaphysica et mystica II* : 1. Le Livre de la théosophie orientale. 2. Le Symbole de foi des philosophes. 3. Le Récit de l'Exil occidental.) Edition critique avec prolégomènes en français par H. Corbin (Bibliothèque Iranienne, 2). Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952 (rééd. 1976 augmentée d'une nouvelle préface); - *Œuvres philosophiques et mystiques,* t. III *(Opera metaphysica et mystica III).* Œuvres en persan éditées avec une introd. par S. H. Nasr, Prolégomènes, analyses et commentaires par H. Corbin (Bibliothèque Iranienne, 17). Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1970 (rééd. 1977); - *L'Archange empourpré, quinze traités et récits mystiques,* trad. et annotés par H. Corbin, Paris, Fayard, 1976. - H. CORBIN, *En Islam iranien,* II, cf. *supra* I, 1 ; *Corps spirituel et Terre céleste*, cf. *supra* II, A (textes traduits de Sohravardî). - M. HA'IRI YAZDI, *Knowledge by Presence.* Tehran, 1982.

VIII, 1.

Miguel ASIN PALACIOS, *Ibn Masarra y su escuela, origines de la filosofia hispano-musulmana. Madrid,* 1914. 2e éd. Madrid, 1946 (in *Obras escogidas* I); - *El mistico Abû'l-'Abbâs Ibn al-'Arif y su Mahâsin al-Majâlis (Obras escogidas,* I); - Ibn al-'Arif (ob. 536/1141). *Mahâsin al-Majâlis.* Texte arabe, trad. et comment. Paris, 1933. - I. GOLDZIHER, *Le Livre de Mohammed ibn Toumert, Mahdî des Almohades,* texte arabe accompagné de notes biographiques et d'une introd., trad. par M. Gaudefroy-Demombynes. Alger, 1903. - P. NWYA, *Ibn 'Abbâd de Ronda.* Beyrouth, 1961. - S. M. STERN, « Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles - an Illusion », in *Medieval Arabie and Hebrew Thought.* London, 1983.

VIII, 2.

I. GOLDZIHER, *Die Zâhrten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte.* Leipzig, 1884. - M. ASIN PALACIOS, *Los caracteres y la conducta, tratado de moral práctica por Abenhazam de Córdoba.* Madrid, 1916; - *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas.* Madrid, 1927-1932 (trad. espagnole du grand ouvrage d'Ibn Hazm, *al-Fisal fi'l milal).* - A.R. NYKL, *A Book Containing the Risâla Known as « The Dove's Neck-Ring about Love and Lovers ».* Paris, 1932 (trad. anglaise du *Tawq al-Hamâma.* Trad. française par L. Bercher, Bibliothèque arabe-française, VIII. Alger, 1949. A comparer avec Rûzbehân, *supra* VI); - *Hispano-arabic poetry and its relations with the old provençal Troubadours.* Baltimore, 1946. - SA'ID al-Andalusî, *Tabaqât al-umam,* texte arabe par L. Cheikho, Beyrouth, 1912; trad. française par R. Blachère (Public de l'Inst. des Hautes-Etudes marocaines). Paris, 1935. - H. PÉRÈS, *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle, ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire.* 2e éd. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953. - R. ARNALDEZ, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue.* Paris, Vrin, 1956 (rééd. 1984).

VIII, 3.

S. MUNK, *Mélanges... (supra* V). - P. DUHEM, *Le système du monde...* vol. II *(supra* IV, 8). - M. ASIN PALACIOS, *El filósofo zaragozano Avempace* (Revista de Aragón, août 1900); - *Avempace, El régimen del solitario,* édición y traducción de Miguel Asin Palacios. Madrid-Granada,

1946. - IBN BAJJA (Avempace), *Opera Metaphysica,* ed. and introd. by M. Fakhry. Beyrouth, 1968; - *'Ilm al-nafs,* English transl. by M.S.H. Ma'sumî. Karachi, s. d.

VIII, 4.

M. ASIN PALACIOS. *Ibn al-Sîd de Badajoz y su « Libro de los cercos » (Kitâb al-Hadâ'iq) in* al-Andalus V, 1, 1940 (2[e] éd. de la trad. seule in *Obras escogidas* II, Madrid, 1946).

VIII, 5.

Ed. POCOCKE, *Philosophus autodidactus sive Epistola Abi Jaafar ibn Thofail de Hai ebn Yoqdhan* (sic), in qua ostenditur quomodo ex Inferiorum contemplatione ad Superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit, ex arabica in linguam latinam versa. Oxonii, 1671 - J. EICHHORN, *Der Naturmensch oder Geschichte des Haï Ebn Yoktan* (sic), Berlin, 1783. - L. GAUTHIER, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres.* Paris, 1909 (rééd. Vrin, 1983). - *Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofaïl, texte arabe et trad. française,* 2[e] éd. Paris, 1936 (Sur le récit d'Avicenne portant le même titre, cf. *supra* V, 4). - A. GONZALEZ PALENCIA, *El filósofo autodidacto* (trad. espagnole du texte arabe). Madrid, 1934. - P. BRONNLE, *Ibn Tufail. The Awakening of the Soul,* rendering from the arabic with introd., s. d. - S. S. HAWI, *Islamic Naturalism and Mysticism, a Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy bin Yaqzân.* Leiden, Brill, 1974.

VIII, 6.

Il y a eu plusieurs éd. de la trad. latine des comment. d'Averroës jusqu'à l'éd. de Venise, 1560 en 11 vol. E. GILSON, *Histoire... (supra* V). - E. RENAN, *Averroës et l'averroïsme,* Paris, 1852. 8[e] éd. Paris, 1925. - M. J. MULLER, *Philosophie und Theologie von Averroes.* München, 1851-1875 (éd. et trad. allemande du *Fasl al-Maqâl).* - J. HERCZ, *Drei Abhandlungen über die Conjunktion des separaten Intellektes mit dem Menschen.* Berlin, 1869. - F. LASINIO, *Il commento medio di Averroes a la Poetica di Aristotele.* Pisa, 1872. - L. HANNES, *Des Averroes Abhandlungen Ueber die Möglichkeit der Conjunktion und Ueber den materiellen Intellekt.* Halle, 1892. - M. ASIN PALACIOS, *El averroismo teológico de Santo Tomas*

de Aquina (in Homenaje a Don Fr. Codera). Zaragoza, 1904. - L. GAUTHIER, *Accord de la religion et de la philosophie,* traité d'Ibn Rochd (Averroës) trad. et annot. Alger. 1905. (2e et 3e éd. sous le titre : *Traité décisif (Façl al-maqât)* sur l'accord de la religion et de la philosophie. Alger, 1942 et 1948 (rééd. Vrin, 1983); - *La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie.* Paris, 1909. - M. HORTEN, *Die Metaphysik des Averroes.* Halle, 1912; - *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift « Die Widerlegung des Gazâlî ».* Bonn, 1913. - C. QUIRO RODRIGUEZ, *Averroes. Compendio de Metafisica.* Madrid, 1919. - S. VAN DEN BERG, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes.* Leiden, 1924; - *Averroes' Tahâfut al-Tahâfut (The Incoherence of the Incoherence),* transl. from the arabic with an introd. and notes (Unesco Coll. of Great Works, Arabic series). Oxford, 1954, 2 vol. - Averroës. *Tafsîr mâ ba'd al-Tabî'at* (Commentaire de la Métaphysique d'Aristote). Texte arabe inédit, établi par M. Bouyges (Bibliotheca Arabica Scholasticorum). Beyrouth, 1938-1948. - M. ALONSO, *Teologia de Averroes (estudios y documentos).* Madrid-Granada, 1947. - F. ROSENTHAL, *Averroes' Commentary on Plato's Republic,* ed., introd. et annot. Cambridge, 1956. - G. F. HOURANI, *Ibn Rushd (Averroes) Kitâb Fasl al-Maqâl...* Arabic text. Leiden, 1959; - *Averroes On the Harmony of religion and philosophy,* a transl. with introd. and notes of *K. Fasl al-Maqâl* (Gibb Mem. Series N.S. XXI). London, 1961. - R. LERNER, *Averroes on Plato's « Republic »,* transl. with notes. Cornell Univ. Press, 1974. - C.E. BUTTERWORTH, *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's « Topics », « Rhetoric » and « Poetics »,* transl. Albany, 1977. - *Multiple Averroës,* Actes du Colloque tenu à Paris pour le 850e anniversaire de la naissance d'Averroës. Paris, Les Belles Lettres, 1979. - Ch. GENEQUAND, *Ibn Rushd's Metaphysics,* transl. with an introd. of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lâm. Leiden, Brill, 1984. - A. MARTIN, *Averroës : Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote, Livre Lambda.* Paris, Les Belles Lettres, 1984.

ВТОРА ЧАСТ

I.

M. HORTEN, Die *spekulative und positive Theologie des Islams nach Razi und ihre Kritik nach Tusi.* Leipzig, 1912. - H. LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takiddîn Ahmad Ibn Taymiya.* Le Caire, 1939. - IBN SAB'IN, *Correspondance philosophique avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen,* éd. par Sh. Yaltkaya, introduction par H. Corbin, Istanbul-Paris, 1943. - IBN KHALDUN, *The Muqaddimah, an Introduction to History,* transl. from the Arabic by F. Rosenthal (Bollingen Series XLIII). New York, 1958; - *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima),* trad. par V. Monteil (3 vol.). Paris, Sindbad, 1967; - *Le Voyage d'Occident en Orient,* trad. et présenté par A. Cheddadi. Paris, Sindbad, 1980. - R. ARNALDEZ, *L'Œuvre de Fakhr al-Dîn Râzî, commentateur du Qorân et philosophe* (Cahiers de civilisation médiévale, III/3). Poitiers, 1960. - M. MAHDI, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History.* Chicago, 1964. - F. KHOLEIF, *A Study on Fakhr al-Dîn Râzî and his Controversies in Transoxiana* (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth. Série I, t. XXXI). Beyrouth, 1966, - J. VAN ESS, *Die Erkenntnislehre des 'Adudoddîn al-Ici* (al-Ijî), *Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawâqif.* Wiesbaden, 1966. - A. BALYANI (disciple d'Ibn Sab'în), *Epître sur l'Unicité Absolue,* trad. par M. Chodkiewicz. Paris, Les Deux Océans, 1982.

II, 1.

RUZBEHAN BAQLI SHIRAZI, *Le Jasmin des Fidèles d'Amour,* traité de soufisme en persan, publié avec la traduction du chapitre I[er] par H. Corbin et M. Mo'in. Bibliothèque Iranienne, vol. 8. Téhéran-Paris, 1958; - *Commentaire sur les paradoxes des soufis,* texte persan publié avec une introd. en français par H. Corbin. Bibl. Iranienne, vol. 12. Téhéran-Paris, 1966. - H. CORBIN, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques,* t. III, Livre III. Paris, Gallimard, 1971-1972 (rééd. 1978).

II, 2.

H. Ritter, *Das Meer der Seele : Mensch, Welt und Gott in den*

Geschichten des Fariduddîn 'Attâr. Brill, 1955. - F. 'Attar, *Le Livre divin (Elahi-Nameh),* trad. par F. Rouhani. Paris, Albin Michel, 1961 ; - *Le Livre de l'Epreuve (Musibatnama),* trad. par I. de Gastines. Paris, Fayard, 1981.

II, 3.

Traité des compagnons-chevaliers (Rasâ'il-e Javânmardân), recueil de sept « Fotowwat-Nâmeh » publié par M. Sarraf. Introd. analytique par H. Corbin. Bibl. Iranienne, vol. 20. Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1973. - Abû al-Najîb SOHRAVARDI, *A Sufi Rule for Novices (K. Adâb al-Murîdîn),* transl. and introd. by M. Milson. Harvard, 1975. - 'Omar SOHRAVARDI, *The 'Awârif al-Ma'ârif,* partial transl. by W. Clarke. Lahore (reprint 1979).

II, 4.

H. CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî.* Paris, Flammarion, 1958 (2e éd 1977); - *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî,* transl. by R. Mannheim. Bollingen Series XCI. Princeton, 1969. - O. YAHIA, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî* Institut français de Damas, 1964. - IBN 'ARABI, *Sufis of Andalusia (Rûh al-quds* and *al-Durrat al-Fâkhirah,* transl. by R.W.J. Austin. London, 1971; - *Les Soufis d'Andalousie,* version française du précédent par G. Leconte. Paris, Sindbad, 1979; - *The Bezels of Wisdom (Fosûs al-Hikam),* transl. by R.W.J. Austin. Paulist Press, 1980; - *L'Alchimie du Bonheur Parfait* (chap. 167 des *Fotûhât),* trad. par S, Ruspoli. Paris, Berg International, 1981; - *L'Arbre du Monde (Shajarat al-Kawn),* trad. par M. Gloton. Paris, Les Deux Océans, 1982; - *Le Livre de l'Arbre et des quatre Oiseaux (K. al-ittihâd al-kawnî),* trad. par D. Gril. Paris, Les Deux Océans, 1984; - EMIR ABD EL-KADER, *Ecrits spirituels,* présentés et traduits par M. Chodkiewicz, Paris, Le Seuil, 1982; - P. LORY, *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd ar-Razzâq al-Qâshânî* Paris, Les Deux Océans, 1980. - T. IZUTSU, *Sufism and Taoism, a Comparative Study of Key Philosophical Concepts.* Tokyo, Iwanami Shoten, revised edition 1983.

II, 5.

F. MEIER, « Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des

Islams », *Eranos-Jahrbuch* XIV. Zurich, 1946. - NAJMODDIN KOBRA, *Die Fawâ'ih al-jamâl wa-Fawâtih al-Jalâl... eine Darstellung Mystischer Erfahrungen im Islam...*, herausg. und erläutert von F. Meier, F. Steiner. Wiesbaden, 1957. - 'Azizoddîn NASAFI, *Le Livre de l'Homme Parfait (K. al-Insân al-Kamil)*, recueil de traités de soufisme en persan publiés avec une introd. par M. Molé. Bibl. Iranienne, vol. 11. Téhéran-Paris, 1962; - *Le Livre de l'Homme Parfait*, trad. par I. de Gastines. Paris, Fayard, 1984. - H. CORBIN, *L'Homme de Lumière dans le soufisme iranien*. Ed. « Présence », 1971 (rééd. 1984); - *The Man of Light in Iranian Sufism*, transl. by N. Pearson. London, Shambala, 1978.

II, 6.

H. LANDOLT, *Correspondance spirituelle* échangée entre Nûroddîn Esfarâyenî et son disciple 'Alaoddawleh Semnânî, texte persan publié avec une introd. en français, Bibl Iranienne, vol 21. Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1972; - *Nuruddîn Abdurrahmân-i Isfarayinî (1242-1317)* (ed. et trad.), Paris, Verdier, 1986.

II, 7.

F. MEIER, « Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams », *Eranos-Jahrbuch* XVIII. Zurich, 1950. - J.K. TEUFEL, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alî-e Hamadânî (1385)*. Leyde, 1962.

II, 8.

JALALODDIN RUMI, *The Mathnawî*, ed. with critical notes, transl. and comment, by R.A. Nicholson, 8 vol. Cambridge University Press, 1925-1940 (rééd. in 3 vol., Luzac, 1977); - *Discourses (Fîhi mâ fîhi)*, transl. by A.J. Arberry. New York, 1972; - *Dîvâni Shamsi Tabrîz* (selected poems), transl. by R.A. Nicholson. Cambridge Univ. Press (reprint 1977); - *Mystical Poems* (selected from *Dîvân Shamsi Tabrîz*), transl. by A.J. Arberry. Chicago Univ. Press, 1968 (rééd. Westview Press, 1978); Le *Livre du Dedans*, trad. française du *Fîhi mâ fîhi* par E. de Vitray-Meyerovitch. Paris, Sindbad, 1978. - E. de VITRAY-MEYEROVITCH, *Anthologie du soufisme*. Paris, Sindbad, 1978; - A. SCHIMMEL, *The Triumphal Sun*. London, East West Publ., 1978. - W.C. CHITTICK, *The*

Sufi Path of Love, The Spiritual Teachings of Rumi. Albany, SUNY Press, 1983.

II, 9.

H. CORBIN, « Symboles choisis de la Roseraie du Mystère de Mahmûd Shabestarî » in *Trilogie Ismaélienne.* Bibl. Iranienne, vol. 9. Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961. - M. SHABESTARI, *The Secret Garden (Golshan-e Râz),* transl. by J. Pasha. New York, Dutton, 1974.

II, 10.

R.A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism,* Cambridge Univ. Press, 1921 (important chapitre sur 'Abdol-Karim Gîlî).

II, 11.

N. POURJAVADY and P.L. WILSON, *Kings of Love, The Poetry and History of the Ni'matullâhî Sufi Order.* Téhéran, 1978.

II, 13.

JAMI, *Salâman va Absâl,* trad. par A. Bricteux. Paris-Bruxelles, 1911; - *Bahârestan,* trad. par H. Massé. Paris, 1925; - *Youssouf et Zoleikha,* trad. par A. Bricteux. Paris, 1927; - *The Precious Pearl (al-Durrah al-Fakhirah),* transl. by N. Heer. Albany, 1979; - *Les Jaillissements de Lumière (Lavâyeh),* trad. et introd. par Y. Richard. Paris, Les Deux Océans, 1982. - F. 'IRAQI, *Divine Flashes (Lama'ât),* transl. by W.C. Chittick and P.L. Wilson. Paulist Press, 1982.

II, 16.

M. DE MIRAS, *La Méthode spirituelle d'un Maître du Soufisme iranien : Nûr 'Alî-Shâh.* Paris, 1974 (préface par H. Corbin).

III.

R. STROTHMANN, *Die Zwölfer-Schî'a, zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit* Leipzig, Harrassowitz, 1926

(important chapitre sur Nasîroddîn Tûsî); - *Gnosis-Texte der Ismailiten.* Göttingen, 1943. - Shihâboddîn Shâh HOSAYNI, *True Meaning of Religion (Risâla dar Haqiqati Dîn)*, Persian text and English transl. by W. Ivanow. Bombay, 1933. - W. IVANOW, *Kalâmi Pîr, a Treatise on Ismaili Doctrine, Also (Wrongly) Called Haft-Babi Shâh Sayyid Nasir.* Bombay, 1935; - *Ismaili Literature, a Bibliographical Survey.* Téhéran, Ismaili Society Series, n° 15, 1963. - Nasîroddîn TUSI, *The Rawdatu't-Taslim Commonly Called Tasawworat,* Persian text, ed. and transl. into English by W. Ivanow. Leiden, Ismaili Society Series, n° 4, 1950. - ALLAMEH AL-HILLI, *Al-Bâbu'l-Hâdî 'Ashar (A Treatise on the Principles of Shi'ite Theology),* transl. by W. McElwee Miller. London, Royal Asiatic Society, 1958. - H. CORBIN, *Trilogie ismaélienne* (Abû Ya'qûb Sejestânî, Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî, Mahmûd Shabestârî), textes édités avec traduction française et commentaire (Bibliothèque Iranienne, vol. 9). Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961; - *L'Ecole shaykhie en théologie shî'ite*, avec traduction persane de F. Bahmanyar. Téhéran, 1967; - *En Islam iranien (supra* II, 1), t. IV (l'école d'Ispahan, l'école shaykhie, le Douzième Imâm); - *La Philosophie iranienne islamique aux XVII*ᵉ *et XVIII*ᵉ *siècles.* Paris, Buchet-Chastel, 1981. - *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII*ᵉ *siècle jusqu'à nos jours*, en trois volumes : I. de Mîr Dâmâd à Shamsâ Gîlânî; II. de Sayyed Ahmad 'Alawî à Mohammad-Bâqir Sabzavârî; III. de Qâzî Sa'îd Qommî à 'Abdorrahîm Damâvandî. Textes arabes et persans choisis et présentés par S.J. Ashtiyânî, introductions analytiques par H. Corbin (Bibliothèque Iranienne). Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1972-1976. - Mollâ Sadrâ SHIRAZI, *Le Livre des Pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir),* texte arabe publié avec la version persane de B.-M. Mîrza 'Emâdoddawleh, traduction française et annotations par H. Corbin (Bibliothèque Iranienne, vol. 10), Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964 (rééd. 1984); - *The Wisdom of the Throne (al-Hikmat al-'Arshîya),* transl. by J.W. Morris. Princeton, 1981. - Hâdî SABZAWARI, *Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzumah.* Part one : *Metaphysics.* Ed. by M, Mohaghegh and T. Izutsu, with English Introduction by T. Izutsu. Téhéran, 1969; - *The Metaphysics,* transl. by M. Mohaghegh and T. Izutsu. Téhéran-Montréal, 1977. - HAYDAR AMOLI, *La Philosophie shî'ite (Jâmi' al-asrâr* et *Fî ma'rifat al-wojûd),* textes publiés avec une double introduction par H. Corbin et O. Yahia (Bibliothèque Iranienne, vol. 16). Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve,

1969; - *Le Texte des Textes (Nass al-Nosûs), commentaire des Fosûs al-Hikam d'Ibn 'Arabî,* prolégomènes publiés avec une double introduction par H. Corbin et O. Yahia (Bibliothèque Iranienne, vol. 22). Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1974. - P. ANTES, *Zur Theologie der Schî'a, eine Untersuchung des Jâmi' al-asrâr... von Sayyed Haidar Amolî.* Fribourg-en-Brisgau, 1971. - IBN KAMMUNA, *Examination of the Three Faiths,* transl. from the Arabic with introd. and notes by M. Perlmann. Los Angeles, U.C.L.A., 1971. - MIR DAMAD, *Kitâb al-Qabasât,* ed. by M. Mohaghegh with an English Introduction by T. Izutsu. Téhéran, 1977. - S.H. NASR, *Sadr al-Dîn Shîrazî and his Transcendent Theosophy.* Téhéran, 1978. - D. SHAYEGAN, *Hindouisme et soufisme,* Paris, éd. de la Différence, 1979. - J.P. DUCASSE, « Sadrâ Shîrazî (Mollâ Sadrâ) », in *Encyclopædia Universalis,* vol 14. Paris, 1980.

ИНДЕКС

СЪДЪРЖАНИЕ

ПЪРВА ЧАСТ

ОТ НАЧАЛОТО ДО СМЪРТТА НА АВЕРОЕС (595/1198 Г.)

ВТОРА ЧАСТ

ОТ СМЪРТТА НА АВЕРОЕС ДО НАШИ ДНИ